﴿ ومن يتوكل على الله فهو حسبه ﴾

حمداً لاهله والصلوة على اهلها وبعد لما كان حاشيتى من حواشى الخيالى لشرح عقايد سعدالدين التفتازانى قد طار بهما الدبور والصبا فى الاطراف اليهما وتوجه اليه العلماء والطلبة للدروس والتدريس فى الاكناف توجهت الى طبعهما لاجل كثرة الطالبين لتحصيلهما وقد طبع مرة بعد اخرى يعنى المولوى الشهير (بقل احمد) والمولوى المشهور كمال الدين اسماعيل القرمانى المعروف (بقره كمال) ولما لم يبق نسخة منه وشرعت الى طبعهما مرة ثالثة امرت بطبعهما ليسهل على الطالبين الراغبين تحصيلهما لكن ما وجدت نسخة من نسختهما غير مطبوع لان اكثر مواضعهما كان غلطا فبادرت فى تصحيحه بكمال الاهتمام ومشقة التام وبقدر طاقة البشرية ورجوت فى دعاء العلماء والطلباء الناظرين اعنى الراجى العبد الفقير المفتاق الى رحمة ربه القوى الحاج عمر اوزاق ابن ملابوته جان البخارى سلمه الله البارى

تمت

معارف نظارت جليله سنك ٢٧٠ نمرولى فى ٣١ مايس سنه ٣١٤ تاريخلو رخصتنامه سيله طبع اولنمشدر

شرح عقائد حاشيه سی
قل احمد على الخيالى

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك (١) اللهم وبحمدك على آلائك وصلوة على افضل انبيائك وخيرة اصفيائك وعلى آله واصحابه قاهرى اعدائك وناصرى اوليائك والتابعين بالاحسان لاولئك (قوله) الحمد لمستأهله الحمد هو وصف المختار بالجميل مطلقا على الجميل الاختيارى من نعمة وغيرها باللسان على جهة التعظيم قال فى الكشاف واما الشكر بعدماقال الحمد وهو الثنأ والنداء على الجميل من نعمة اوغيرها واما الشكر فعلى النعمة خاصة وهو بالقلب واللسان والجوارح يعنى ان الشكر هو الفعل الجميل الذى ينبئ عن تعظيم المنعم المختار فى مقابلة الجميل الاختيارى الذى هو الانعام خاصة سواء كان فعل اللسان اوالجنان اوالاركان واما المدح فمرادف للحمد على مايستفاد من ظاهر سوق كلام صاحب الكشاف حيث قال الحمد والمدح اخوان وهو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها وان كان قد قيل ان المراد (٢) التساوى لاالترادف والاكثرون فرقوا بان المدح يعم الفعل الاختيارى وغيره

(١) ومعنى سبحانك انزه تنزيهالك وابعدك من السوء واصفاك بالبراءة عن جميع مالايليق بذاتك وصفاتك واسمائك والافعال من الشريك والنظير والولد وسائر النقائص وجميع سمات الحدوث منه

(٢) التساوى بين الشيئين وهواتفاقهما فى الصدق اختلافهما فى المفهوم والترادف هوالاتفاق فى المفهوم ايضا منه

﴿قره كمال على الخيالى﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لذى المن والاحسان * والصلوة على سيد الانسان * وعلى من تبعه فى الايمان * (قال المولى الخيالى عفى عنه ربه العالى قال الشارح النحرير عامله الله بلطفه الخطير بعدما يمن بالتسمية والحمد لله اقول فى تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء باسلوب الكتاب المجيد وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتثال بحديثى الابتداء وما يتوهم من تعارضهما فمدفوع اما بحمل الابتداء على العرف الممتد اوبحمل احدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى كما هوالمشهور ولك ان تجعل الباء فى الحديثين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة بشئ لاينافى الاستعانة بالآخر اوللملابسة ولايخفى ان الملابسة تعم وقوع الابتداء بالشئ على وجه الجزئية وبذكره قبل الابتداء بلافصل فيجوز ان يجعل احدهما جزأ وبذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما هذا كلامه) فقوله فى تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء باسلوب الكتاب المجيد اراد بالكتاب القرآن وقوله وعمل بما شاع الخ يعنى به الكتب المصنفة الشايعة فيما بين اهل العلم وقوله وامتثال بحديثى الابتداء يعنى قوله عليه السلام كل امر ذى بال لم يبداء ببسم الله فهو ابتر وقوله ع م كل امر ذى بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجزم فان قيل المسلمون

كثيرا مايبدؤن اموراً ذوات خطر وشرف ويذكرون التسمية فى اوائلها دون التحميد فيلزمهم ترك الامتثال بحديث التحميد قلنا ممنوع فان ذكر اسم الله (٣) يدل على توصيفه بصفاته الجميلة فاذا قال المسلم بسم الله فكانه قال باسم الذات الواجب الوجود المستجمع بجميع الجميلة وهذا هو التحميد فى المعنى لان معنى التحميد هو التوصيف بالصفات الجميلة على ماهو المشهور وقوله اما يحمل الابتداء على العرف الممتد وهو ان يذكر الشئ اولا قبل الشروع فى المقصود الذى يشرع فيه وهذا امر ممتد فلا تعارض فيه بين الحديثين وقوله ولك ان تحمل الباء فى الحديثين للاستعانة الخ اى ولك ان يحمل الابتداء على الابتداء الحقيقى الغير الممتد وتحمل الباء للاستعانة فعلى هذا يكون معنى الحديثين هكذا كل امر ذى بال لم يبدأ مستعانا بسم الله فهو ابتر وكل امر ذى بال لم يبدأ مستعانا بالحمد لله فهو اجزم اى لو بدئ ذلك الامر بدون التسمية والتحميد لم يكن شيئا معتدا به ولا يكون مباركا اصلا وقوله ولا شك ان الاستعانة بشئ لا ينافى الاستعانة بالآخر يعنى ان الاستعانة بالتسمية مثلا لا ينافى الاستعانة بالتحميد و هذا التوجيه مبنى على ان لايكون التسمية والجدلة جزء من الامر المشروع فيه كالاكل والشرب والمشى ونحو ذلك فان كل واحد منها امر ذو بال لا يكون التسمية والجدلة جزأ منه واما كتب العلوم فقد قالوا ان التسمية ليست جزء منها وانما ذكرت فى اوائل الكتب للتيمن والتبرك واما التحميد فقد قيل انه جزء من كل كتاب وقيل انه ليس بجزء وايا ما كان يكون آن الابتداء الامور المشروع فيه آن الاستعانة بالتسمية والتحميد لان التيمن والتبرك بهما حاصل

فيكون معناه وصف الشئ بالجميل مطلقا على الجميل مطلقا بخلاف الحمد فان العرب تمدح بالجمال وصباحة الوجه ويقال مدحت اللؤلؤ على صفائها وقال صاحب الكشاف فى موضع (١) آخر منه كل ذى لب وراجع الى بصيرة وذهن لايخفى عليه ان الرجل لايمدح بغير فعله وقد نفى الله تعالى هذا على الذين انزل فيهم ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا فان قلت فان العرب تمدح بالجمال وحسن الوجه وذلك فعل الله تعالى وهو مدح مقبول عند الناس غير مردود قلت الذى سوغ لهم ذلك انهم رأوا ان حسن الرواء ووسامة المنظر فى الغالب يشعر عن مخبر رضى واخلاق محمودة ومقبولية المثال الثانى ممنوع بل هو مصنوع ليس من كلام العرب والمشهور ان اللام فى الحمد للاستغراق ورده صاحب الكشاف وجعله لتعريف الجنس بناء على انه المتبادر الشايع فى الاستعمال لاسيما (٢) فى المصادر وعند خفاء قرائن الاستغراق اوبناء على ان اللام لايفيد سوى التعريف والعهدية فى مدخوله والاسم لايدل الا على مسماه فاذا لايكون ثمه استغراق وصرح فى الكشاف بان فى قوله الحمد لله دلالة فى اختصاص الحمد به تعالى بناء على ان المعرف بلام الجنس اذا جعل مبتداء فهو مقصور على الخبر فتعريف الجنس فى الحمد لله يفيد حصر جنس الحمد على الاتصاف بكونه لله تعالى كذا نقل عن التفتازانى فى شرح التلخيص فح يفيد ماافاده الاستغراق لان قصر الجنس على شئ يفيد قصر جميع افراده عليه وهوظ بل هذا ابلغ من الاستغراق اذلا دلالة فيه على القصر الا ان يجعل اللام الجارة لتأكيد التخصيص فحاصل معنى قوله الحمد لمستأهله ان كل حمد من كل حامد وان اجرى على غيره تعالى فهو لانه مبدع الكل ومخترعه ومن مدح نقشا غريبا اودائرة عجيبة فهو راجع الى مدح النقاش ونعم ماانشده القتبى * اذا نحن اثنينا عليك بصالح

(١) هذا رد على الاكثرين كذا فهم لكن فى الانفهام نظر يعرف بالتأمل منه

(٢) لاسيما فى المصادر لان المصدر لايدل الا على الحقيقة فاذا دخله اللام المناسب ان يكون للحقيقة لا للاستغراق منه

فى ذلك الآن وقوله او للملابسة اى ولك ان تحمل الابتداء على الابتداء الحقيقى الغير الممتد وتجعل الباء للملابسة فعلى هذا يكون معنى الحديثين هكذا كل امرذى بال لم يبدأ ملتبسا ببسم الله فهو ابتر وكل امرذى بال لم يبدأ ملتبسا بالحمد لله فهو اجزم اى لو بدئ بدون التلبس بهما لا يكون معتدا به ولايكون مباركا ثم لاشك ان التلبس بشئ لاينافى التلبس بشئ آخر اذالمقصود منهما التيمن والتبرك بهما الى آخر الامر المشروع فيه فالتبرك باحدهما لاينافى التبرك بالآخر وهذا التوجيه ايضا مبنى على ان التسمية ليست جزء من الامر المشروع فيه على ما اشار اليه رحمه الله عليه حيث قال ويذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز آن يجعل احدهما جزء ويذكر الآخر قبله بدون فصل هذا كلامه) ثم ان كون الابتداء الحقيقى امرا غير ممتد لا ينافى ان يكون الاستعانة او الملابسة امرا ممتدا الى تمام الامر المشروع فيه فاذا ذكر التسمية والتحميد اولا ثم بدئ الامر المشروع فيه بلا فصل صح ان يقال آن الا ابتداء هو آن الاستعانة والتلبس بالتسمية والتحميد وذلك لاجتماع كل واحد من التلبس والاستعانة والابتداء الحقيقى فى آن واحد هو آن الابتداء الحقيقى لكن الاستعانة والتلبس يستمر ان الى تمام الامر المشروع فيه اذالتيمن والتبرك يبقى الى تمام الامر المشروع فيه بخلاف الابتداء الحقيقى كما عرفت فتأمل (قوله المتوحد بجلال ذاته الظاهر ان الباء صلة التوحد يقال توحد برأيه اى تفرد به واستقل فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير فى جلال الذات اوالذات الجليلة على نهج حصول الصورة ويحتمل ان يكون للملابسة فح يكون صيغة التفعل اما للصيرورة بدون صنع كقولهم

فانت كما نثنى وفوق الذى تثنى * وان جرت الالفاظ يوما بمدحة * لغيرك انسان فانت الذى نعنى * اوجميع المحامد لله تعالى على ان المراد بالحمد المحمدة وهى مايحمد به من الصفات الكمالية والنعوت الجلالية والجمالية والمستأهل للحمد على الحقيقة هوالله تعالى (قوله) فى تعقيب التسمية بالتحميد آه ذكره بعد قوله (١) بعدما تيمن بالتسمية لانه لااقتداء فى تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذلامعنى للتيمن فى حق الملك المجيد (قوله) وامتثال (٢) بحديثى الابتداء اى قوله عليه السلام كل امر ذى بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وقوله عليه السلام كل امر ذى بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجزم لكن الامتثال بذينك الحديثين بمجرد ايقاع التسمية والتحميد فى الابتداء سواء كان بالتعقيب المذكور اولا بخلاف الاقتداء باسلوب الكتاب المجيد والعمل بماشاع وبما وقع عليه الاجماع (قوله) بل وقع عليه الاجماع وماوقع فى بعض المصنفات من ان ترك الكتبة لايدل على التبرك (قوله) ومايتوهم من تعارضهما وجه التوهم ان المفهوم الظ من البدء المذكور هو الابتداء الحقيقى وليس له زمان ينقسم ويتجزى فلا يمكن مقارنته لامرين مرتبين اصلا فالابتداء باحدهما ينافى الابتداء بالآخر (قوله) ولاشك ان الاستعانة بشئ آه) اى يمكن الاستعانة بشيئين اواكثر فى آن واحد قيل فيه نظر لان الكلام فى ان الابتداء مستعينا بامرينا فى الابتداء مستعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد فى آن التلفظ بالبسملة دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس انتهى ويمكن ان يقال معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدى بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما ولاشك فى ان الابتداء مستعينا بامر

(١) وفيه امور ثلثة الاول التسمية والثانى التعقيب والثالث جمع التسمية والتحميد وفى الاول اقتداء بماشاع وفى الثانى اقتداء باسلوب الكتاب المجيد وفى الثالث امتثال بالحديثين منه (٢) فان قيل ان كلا من البسملة والحمدلة امر ذو بال فلابد من بسملة اخرى وحمدلة اخرى وهكذا ويتسلسل قلنا لابد منهما فى امر ذى بال يلاحظ انه كذلك ومقصود بالذات لاوسيلة الى ابتداء آخر منه

تحجر الطين اى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير ومنه التكون والتولد واما التكلف ولما استحال فى ذاته تعالى يحمل على الكمال كما قيل فى المتكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة مع ملابسة جلال الذات هذا كلامه) فقوله يقال تفرد برأيه اى تفرد به واستقل بمعنى لم يحتج فى رأيه وتدبيره الى غيره يقال توحد الله بعصمته اى عصمه ولم يكله الى غيره كذا فى الصحاح يعنى ان الله تعالى تفرد بعصمته ولم يفوض عصمته الى غيره اصلا فقوله على نهج حصول الصورة هذا ناظر الى قوله اوالذات الجليلة يعنى ان الاصل هو ان يقال الصورة الحاصلة لكن قدم الحصول على الصورة فقيل حصول الصورة تنبيها على نكتة هى ان الصورة لا يتصور بدون الحصول فههنا قدم الجلال على الذات وقيل جلال ذاته تنبيها على ان الذات لا يتصور بدون الجلال وقوله ومنه التكون والتولد التكون هو ان يصير الشئ حاصلا بلا عمل من المخلوقات وان كان حاصلا بفعل من الخالق تعالى اويقال التكون هو ان يصير الشئ حاصلا بلا عمل ومدخل من الغير اصلا نظرا الى ظاهر الحال والتولد هو ان يصير الحيوان حاصلا بلا اب وام مثل الحيوان المتولد من الماء الراكد فى الصيف وهذا بخلاف التوالد التولد وهوان يصير الحيوان حاصلا بين الاب والام بعمل حاصل بينهما وقوله ولما استحال فى ذاته تعالى يحمل على الكمال يعنى ان التكلف لما استحال فى شانه تعالى يحمل اللفظ الدال عليه على الكمال بناء على ان الافعال الحاصلة بالتكلف والمشقة يكون على وجه الكمال بخلاف ما اذا كانت حاصلة بدون التكلف والمشقة على ماهو المشهور وقوله فمعنى التوحد

والابتداء مستعينا بامر آخر بهذا المعنى يكونان فى آن واحد وايض هذا القائل ان سلم امكان الاستعانة بشيئين فى آن واحد فلم لم يسلم ذلك فى آن الابتداء وان لم يسلم ذلك فوجه النظر ذلك لا ما ذكره فتأمل وهذا النظر يتوجه ايض على تقدير جعل الباء للملابسة اذ المقصود ان الابتداء ملابسا بامر لا يجامع الابتداء ملابسا بامر آخر فى آن واحد وههنا ابتداء الكتاب ملابسا بالتسمية يوجد فى آن التلفظ بهما دون الابتداء ملابسا بالتحميد فلا يجتمعان فى آن واحد ويمكن الدفع ايضا بمثل التأويل المذكور وهو ان يقال معنى الابتداء ملابسا بهما الابتداء حال كون المبتدأ بحيث كان قد وقع منه الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء (قوله) ولا يخفى آن الملابسة نعم وقوع الابتداء الى قوله فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما ينبغى ان يوجه العموم بالتأويل الذى ذكرناه لكن قوله بلا فصل مما لا حاجة اليه ح ونقل عن بعض من تصدى بهذا (١) البحث انه يعنى ان الملابسة مطلق على معنيين احدهما مشهور وهو المقارنة والمصاحبة والآخر غير مشهور وهو الاتصال والمراد ههنا هو هذا المعنى الثانى لا الاول فعلى هذا يكون آن وقوع الابتداء آن ذكر الحمد بل آن ذكر الهمزة من الحمد لله او احمد الله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع فى ذلك الآن انه ملابس اى متصل بالحمدلة وهو ظ وبالبسملة لان الحمدلة متصلة بالبسملة بمعنى انها ذكرت عقيبها بلا فصل بينهما بشئ فيلزم ان يكون الابتداء متصلا بالبسملة والحمدلة لان الحمدلة متصلة بالبسملة لا ان آن وقوعهما واحد والصعوبة التى ترى فى هذا المقام ناشئة عن اخذ الملابسة بالمعنى الاول الذى ذكر آنفا لانها اذا اخذت بهذا المعنى لم يستقيم قوله وبذكره قبل الابتداء بلا فصل لان الشئ لا يلابس الشئ الذى وقع ذكره قبل حدوثه بعد فلا يستقيم قوله فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما انتهى كلامه وفيه ان كون الملابسة التى هى معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظ ان المقصود من الحديثين على تقدير جعل الباء للملابسة ملابسة المبتدى

(١) وايضا لا حاجة الى اعتبار وقوع الابتداء بالشئ على وجه الجزئية على ما لا يخفى منه

بالبسملة والحمدلة لا ملابسة الابتداء بهما (قوله) وبذكره قبل الابتداء بلا فصل نقل عنه في الحاشية يحتمل العطف على بالشيء وعلى وجه الجزئية انتهى ومعنى الكلام على الاول وقوع الابتداء بذكر الشيء قبل الابتداء بلا فصل وعلى الثاني وقوع الابتداء لشيء بذكره قبل الابتداء بلا فصل هذا وقيل في دفع توهم التعارض يجوز ان يكون احدهما بالجنان او باللسان او بالكتابة والآخر بآخر منها او يكونان بالجنان لجواز احضار شيئين معا بالبال * واقول وبالله التوفيق البدأ المذكورة في الحديثين بمعنى التقديم (١) قال في المغرب بدأ (٢) بالشيء اذا قدمه فمعنى الحديثين ح كل امر ذى بال لم يقدم عليه اسم الله فهو ابتر وكل امر ذى بال لم يقدم عليه حمد الله فهو اجزم فلا وجه لتوهم التعارض بينهما اذ من الظ البين ان لا استحالة في تقديم شيئين او اشياء على امر واحد فلا حاجة الى ما تكلفوا به في دفعه (قوله) على نهج حصول الصورة يعني يجوز ان يكون معنى جلال الذات الذات الجليلة كما ان معنى قولهم في تعريف العلم حصول صورة الشيء في العقل الصورة الحاصلة فيه نقل عنه وعلى هذا المعنى الثاني فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاوصاف (قوله) بلا عمل ومدخل من الغير لعل معنى كون التفعل للصيرورة بدون صنع من الغير ان الصنع غير ملاحظ فيه لا ان عدم الصنع لازم فيه كيف وتحجر الطين بصنع من الله تعالى مع ان المعنى الحقيقي للصيرورة الكون بطريق الانتقال وهو يستلزم الحدوث وارادة الكون مطلقا بالصيرورة على سبيل التجوز فح لو قال بلا ملاحظة صنع بدل بدون صنع لكان اظهر واولى ونقل عنه على قوله ومنه التولد ومنه الترجح فان اريد بالصيرورة مطلق الكون فالامر ظ وان اريد الكون بطريق الانتقال فلا بد من ان يجرد عن معنى الانتقال في حقه تعالى

(١) ولا خفاء في ان المراد بالتقديم التقديم على قصد التبرك في الشروع فيما تقدم لا مطلق التقديم ولو وقع بينهما فصل فاحش منه

(٢) نعم يجب مقارنة الابتداء بالملابسة بهما لان الحال يجب مقارنته بالعامل منه

بجلال ذاته الخ فيه نشر بعد لف فقوله بالوحدة الذاتية ناظر الى قوله اما للصيرورة بدون صنع و قوله او الكاملة ناظر الى قوله واما للتكلف لان في وصفه تعالى بالوحدة الذاتية اوالكاملة ردا على المعتزلة القائلين بان ذاته تعالى مشارك لذات الممكنات في تمام الماهية ويمتاز عنها باحوال مخصوصة هذا ولكن بقي ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت ههنا للملابسة ينبغي ان يكون للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد اولم تجعل فلا يحسن ان يجعل كونها للملابسة قسيما لكونها صلة للتوحد وانما قلنا ينبغي ان الباء للملابسة لان الباء لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق او معنى الظرفية وظاهر ان معنى الملابسة يكون من قبيل معنى الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك مغايرا لمعنى الالصاق ثم ان كون صيغة التفعل للتكلف اصل شايع فيما بين اهل العربية وهذا الاصل يكفي في تفريع ماذكره من قوله فمعنى التوحد بجلال ذاته الانصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة والحاصل ان في هذا المقام امور مستدركة غير مذكورة في علم العربية اذ يكفي ان يقال مثلا قوله المتوحد بجلال ذاته تعالى يقال توحد برأيه اى تفرد به واستقل فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات اوالذات الجليلة على نهج حصول الصورة ويحتمل ان تكون صيغة التفعل للتكلف ولما استحال في شانه تعالى يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات الانصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة مع ملابسة جلال الذات فافهم اسعدك الله وقد ذكر بعض الافاضل ان الجلال لغة العظمة واصطلاحا هو الصفة السلبية واللغوى انسب ههنا وكمال صفاته هي الصفة الثبوتية او

لاستحالته عليه تعالى (قوله) واما للتكلف نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما قابله به ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست فى اصل التكلف انتهى وفيه ان كون معنى الاول من فروع التكلف محل بحث الا ان يراد بكونه من فروعه تفرعه وترتبه عليه تأمل (قوله) ولما استحال اى التكلف فى شانه تعالى لان معناه ان يتعانى الفاعل ذلك الفعل ليحصل بمعاناته وهو ح فى شانه تعالى لانه متصف بالوحدة لذاته ازلا وابدا (قوله) يحمل على الكمال اى مجازا ازلا يتعانى ولا يتكلف فى العادة غالبا الا بالكمال تأمل (قوله) الاتصاف بالوحدة الذاتية اى على تقدير كون التفعل للصيرورة وقوله او الكاملة اى على تقدير كونه للتكلف (قوله) مع ملابسة (١) جلال الذات قيد لكل من الاتصافين واعلم انه قد يكون التفعل بمعنى الاستفعال اى الطلب نحو تكبر وتعظم اى طلب ان يكون كبيرا وعظيما وفيما نحن فيه يجوز ان يكون من هذا القبيل بل هو اولى ومعنى طلبه الوحدة اقتضاؤها اياها ذاتا (قوله) ليفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء بناء على ان المراد بافراد الحجة التى جمعت هى بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبى فردا وجميع حجج ذلك فردا آخر (٢) وهكذا فكأنه قال بساطع حجج الله تعالى التى اكرم بها الانبياء على ان الاضافة للاستغراق والا لم (٣) يفد اعظمية آية نبينا على آية سائر الانبياء على مالايخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله تعالى مطلقا ولا كل

(١) اشارة الى كون الاضافة بمعنى اللام فى جلال ذاته ولم يتعرض لاحتمال الذات الجليله اذ لاسداد للابسة منه (٢) اى وان لم يكن المراد بافراد الحجة حجة كل واحد من الانبياء ولم يكن الاضافة للاستغراق منه (٣) واذا كان اضافة الساطع الى الحجج للاستغراق يكون الساطع من بين جميع الحجج فيفيد الاعظمية منه (٤) الادناس جمع دنس بمعنى الوسخ الشوايب جمع شائبة بمعنى الخلط ثم غلب فى الدنس المخالط وهو المراد نفيه ههنا اذ المراد التنزيه عن ان يضاف اليه نقص تعالى عن ذلك تحرير لمحمده

مطلق الصفة ونعوت الجبروت هى الصفات السلبية وقال بعضهم قوله المتقدس المتطهر المتنزه عن الشوايب الادناس (٤) من الشوب بمعنى الخلط والسمات جمع سمة بمعنى العلامة (٧) قوله (بساطع حججه الاولى كون الضمير لله تعالى ليفيد ان آية نبينا اعظم من آية سائر الانبياء ويجوز ان يكون لمحمد عم فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب هذا كلامه) فالساطع الظاهر الجلى او القوى العظيم ثم لا يخفى على من له معرفة بالتركيب العربية ان ضمير حججه لوكان راجعا الى الله تعالى لم يفد الكلام ان آية نبينا اعظم من آية سائر الانبياء وذلك لان كون نبينا مؤيدا بساطع حجج الله تعالى لا ينافى ان يكون سائر الانبياء ايضا مؤيدا بساطع حجج الله تعالى نعم ان كون نبينا مؤيدا بساطع حجج الله تعالى يفيد بطريق المفهوم ان نبينا لايكون مؤيدا بغير ساطع حجج الله تعالى لكن هذا المفهوم لايدل على مادعاه من ان آية نبينا اعظم من آية سائر الانبياء ثم ان حجج الله تعالى وحجج النبى عم ان كانت كلها ساطعة ينبغى ان يكون اضافة ساطع بحججه من قبيل اضافة اخلاق ثياب كانه قال بحججه الساطعة وان لم يكن كلها ساطعة بل كان بعضها ساطعا وبعضها غير ساطع كانت الاضافة للتخصيص مثل الاضافة فى قولنا فاضل بنى آدم قال بعض الافاضل فتلخص لك مما سلف ان الشارح رح ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد فن الكلام من مباحث الذات والصفات الثبوتية والسلبية ومباحث النبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال قوله (وبعد فان مبنى علم الشرايع والاحكام هذا الفاء اما على توهم اما او على تقديرها فى نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف على انه لا منع فى اجتماع الواو مع اما كما وقع فى عبارة المفتاح فى آخر فن البيان هذا كلامه) فقوله اما على توهم اما هذا مبنى على انهم

كانوا يجرون الموهوم مجرى المحقق كما ان الفقهاء ينزلون الشبهة منزلة اليقين احتياطا وقوله او على تقديرها
وحينئذ يكون الفاء قرينة دالة على ثبوت اما ويكون الواو عوضا من اما ومع ذلك يكون العطف ما بعدها
على ماقبلها وقوله على انه لامنع من اجتماع الواو مع اما وح يكون الواو لمجرد العطف ولم يبق كونه عوضا من اما وقوله كما وقع فى عبارة المفتاح الخ حيث قال فى آخر فن البيان واما بعد فان خلاصة الاصلين هذا ولك ان تجعل الظرف ههنا قائما مقام لما الشرطية فكانه قال ولما حمدنا وصلينا فاعلم ان مبنى علم الشرايع والاحكام الخ ثم ان المراد بعلم الشرايع والاحكام هو علم الفقه لان فائدة المسمى بعلم الشرايع والاحكام على ماسيجيئ ان شاءالله (قوله واساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهى الاساس واساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقايد يجب ان يستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية فنى هذه القرينة ترق فى المدح لشموله الاولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن ان يقال اساس العقائد ادلتها التفصيلية وهى يتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ماهو المختار هذا كلامه) ونقل عنه رح انه قال فان قلت اولا ان العقايد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضى كون الشيئ اساس نفسه اذ لايتوقف الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية
وثانيا ان الكلام اساس العقائد لان اساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها
اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب مثل الاولى قلت اولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم

واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والالصار المعنى المؤيد (١) بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة نفسه صلى الله عليه وسلم وح لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود الاول على ما نقل عنه رح على قوله فبساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى بحججه الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه ومعنى كونه من ذلك القبيل ان اضافته بمعنى من بتأويل مذكور فى كتب النحو فى ذلك المثال ونقل عنه ايضا وانما لم يحمل على ظاهره لخلوه عن هذه الفائدة الجليلة مع ان التخصيص فى الصدر والتعميم فى الآخر باضافة الحجج الى ضمير النبي عم مما يستشبعه الذوق السليم انتهى اذ اضافة الحجج الى النبي عم تستلزم تأييده بغير الساطعة ايضا لان حجة كل شخص مؤيدة له البتة مع ان الصدر يخصص التأييد بالساطعة والكلام فى واضح بيناته كهو فى ساطع حججه (قوله) او على تقديرها فى نظم الكلام قيل الفرق بين التوهم والتقدير ان التوهم حكم العقل بواسطة الوهم بان اما مذكورة فى نظم الكلام لانه كثيرا ما ادركها فى نظائرها وان كان هذا الحكم كاذبا والتقدير حكم بانها مقدرة ومرادة فى المعنى وهى كالملفوظة (قوله) بطريق تعويض الواو عنها آه اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال كيف يقدر اما ههنا مع انه ح يكون تقدير الكلام هكذا واما بعد باجتماع الواو مع اما وهذا غير واقع فى كلامهم فى فصل الخطاب بل غير صحيح وحاصل الجواب ان تقدير الكلام انما يكون كذلك اذا كان الواو لم يؤت بها بعد حذف اما عوضا عنها مع ان جمع اما مع الواو واقع فى عبارة المفتاح فى اواخر فن البيان حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين آه وتردد بعض الفضلاء فى انه هل بين الواو واما مناسبة مصححة لتعويض الواو عنها ام لا وايضا خطاء العلماء السكاكى فى جمعه بين الواو واما فى عبارة المفتاح واعلم ان الواو وان كان عوضا عن

(١) السطوع الارتفاع والظهور البين فمعنى ساطع حججه ظهورا بينا حاصلة باظهر حججه فالدلالة على الاعظمية المذكورة ثابتة على كلا التقديرين وفيه مافيه منه

اما فلا صحة للجمع و ان لم يكن عوضا عنها فى العطف اشكال فالجواب الاول هو الاولى وامر المناسبة سهل (قوله) القواعد جمع القاعدة و هى الاساس نقل عنه ويمكن ان يبقى القاعدة على المعنى المصطلح (١) ويراد بتلك القاعدة المسائل الاصولية اذلابد منها فى استنباط الاحكام مطلقا من الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس لتلك المسائل فهو يتوقف (٢) على الاصول من حيث الاعتداد وان توقف الاصول عليه من حيث ذاته فليتأمل ونقل عنه ايضا وقد يقال عقايد الاسلام مثل الاعتقاد بوجوب الصلوة والزكوة وقواعدها مسائل الاصول واساس تلك المسائل الكلام وفيه (٣) فوات مقابلة العقايد بعلم الشرايع ثم تخصيص عقايد الاسلام بغير المسائل الكلامية مع انها المتبادر منها (قوله) لشمول الاولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية نقل عنه لان القاعدة فى اللغة الاساس فيكون المعنى اساس اساس عقايد الاسلام و هو لايشمل غير الكلام انتهى وفيه ان قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر (٤) يدل على ان الاولى مختص بعلم التوحيد والصفات غير متناول للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور فى القرينة (٥) الثانيه و نقل عنه ايضا فان قلت اولا ان العقايد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضى كون الشئ اساس نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام

(١) اى القضية الكلية وهى المسائل الاصولية فى هذا المقام منه

(٢) هذه علة لصحة اضافة القواعد الى عقايد الاسلام فافهم منه

(٣) لان المراد بالعقائد الاحكام الاعتقادية ومن الشرايع الاحكام العملية فهما متقابلان واذا كان المراد بعقائد الاسلام الاعتقاد بوجوب الصلوة والزكوة يكون عقائد الاسلام عين علم الشرايع فيفوت المقابلة منه

(٤) قيل الحصر بالنسبة الى مجموع الفقرتين لا بالنسبة الى كل واحد منهما حتى يدل على ان الاولى مختص منه

(٥) وانت خبير بان قوله فان مبنى علم الشرايع والاحكام الى قوله هو علم التوحيد والصفات اه مسوق على حصر المسند اليه للمسند لاقتضاء المقام اياه اذ المقام مقام مدح علم التوحيد

فالعقايد بحسب اعتدادها يتوقف على الكتاب المتوقف على العقايد بحسب ذاتها وثانيا المتبادر من اساس الشئ هو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفن (٩) مايتوقف هو عليه لابعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو اساس انتهى كلامه رح فقوله وهى الاساس يعنى ان المراد بالقاعدة ههنا المعنى اللغوى وهو الاساس وقوله واساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة المراد بعقائد الاسلام ههنا الاحكام الشرعية الاعتقادية فمنها ما يتوقف على الكتاب او السنة كمباحث حشر الاجساد ونحوها و منها مالا يتوقف على الكتاب والسنة كمباحث اثبات الصانع وعلمه وقدرته ونحو ذلك وهذه المباحث وان لم يتوقف من حيث ذاتها على الكتاب والسنة ولكنها يتوقف عليهما من حيث الاعتداد بها وذلك لان هذه المباحث اذا لم يعتبر مطابقتها الكتاب والسنة كانت بمنزلة العلم الالهى للفلاسفة فح لاعبرة بها على ما ذكره المحققون رح وقوله يتوقفان على المسائل الكلامية يعنى ان اثبات الكتاب واثبات السنة يتوقفان على اثبات الصانع والنبوة ثم ان اثبات الصانع والنبوة يتوقف على المسائل الكلامية فتكون المسائل الكلامية اساس اساس عقائد الاسلام وقوله لشمول الاولى الكتاب والسنة يعنى ان القرينة الاولى وهى قوله مبنى على الشريعة والاحكام شاملة للكتاب (٢) والسنة لكونهما مبنى الاحكام الشرعية العملية كما ان علم الكلام كذلك بخلاف القرينة الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليها اساس اساس عقائد الاسلام و قوله

ويمكن ان يقال اساس العقايد ادلتها التفصيلية الخ يعنى ان اساس العقائد ادلتها العقلية او النقلية المذكورة فى مواضع تلك العقائد على التفصيل ثم ان معرفة احوال تلك الادلة التفصيلية (١٠) تكون موقوفة على علم الكلام بناء على ان مباحث النظر ومباحث الدليل جزء من علم الكلام على ماهو المختار فى شرح المواقف وغيره فعلى هذا يكون علم الكلام اساس اساس العقايد وقوله فيما نقل عنه ان العقايد من الكلام اشارة الى ان العقايد بعض من الكلام بناء على ان كلمة من للتبعيض ووجه ذلك ان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع تعالى واثبات الحدوث وصحة اعادة الاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقايد كتركب الاجسام من الجوهر الفردة المحتاج اليه فى حشر الاجساد على ما ذكر فى شرح المواقف فمن ههنا يعلم ان العقايد بعض من علم الكلام وقوله فاساس اساسه اى فاساس العقايد اساس الكلام وقوله الحصر المذكور ممنوع اى لا نسلم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة وقوله فالعقايد بحسب اعتدادها الخ فاللازم ان العقائد بحسب اعتدادها تتوقف على العقائد بحسب ذاتها ولا استحالة فى ذلك لتغاير جهة التوقف وقوله المتبادر من اساس الشئ هو الاساس بالذات اى لا نسلم ان الكتاب اساس الكلام اذ المتبادر من لفظ الاساس هو الاساس بالذات والكتاب اساس الكلام بحسب الاعتداد لا بحسب الذات فلا اشكال وقوله لا بعض مسائله والا يلزم ان يكون علم الكلام اساس نفسه لان بعض مسائله يتوقف على بعض آخر لا يقال لا استحالة فى ذلك التغاير الجهتين لانا نقول هذا كلام

اساس العقايد لان اساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقايد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت اولا الحصر المذكور مم و ان سلم فالعقايد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقايد بحسب ذاتها وثانيا المتبادر من اساس الشئ هو الاساس بالذات و ان سلم فاساس الفن ما يتوقف هو عليه لابعض مسائله و ان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقايد والكتاب انما هو اساس العقايد من حيث الاعتداد فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو اساس فليتأمل انتهى وفيه ان اعتبار الحيثية المذكورة ليس بواجب فى كون الشئ اساس الاساس ولا يفهم من العبارة فالقوة فى جانب الاعتراض ولعله لهذا امر بالتأمل (قوله) ادلتها التفصيلية مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فى بيان قولنا العالم حادث كذا نقل عنه (قوله) جزء منه اى هذا العلم وهو الكلام (قوله) اشارة الى فائدة من فوائده نقل عنه لان فائدته منحصرة فيه على ما صرحوا به (قوله) هما متحدان بالذات قال العلامة الفاضل التفتازانى فى شرح تلخيص الجامع الدين اعنى الجزاء والطاعة والملة اعنى الطريقة الثابتة من النبي ع م المفسرة بوضع الهى سائق الى الخيرات الحقيقية والسعادات الابدية يضاف الى الله تعالى لصدوره عنه والى النبي ع م لظهوره منه والى الامة لتدينهم به وانقيادهم له وقال الفاضل الدمغانى فى شرح ديباجة المنهاج ان الفرق بين الملة والدين ان الملة لا يضاف الا الى النبي ع م الذى يسند اليه نحو (اتبعوا ملة ابراهيم) ولا يسند الى الله تعالى ولا الى احاد الامة بخلاف الدين تأمل (قوله) لكونه اشهر فيكون بمنزلة عطف البيان (قوله) وطى الكشح كناية عن الاعراض وذلك لان المعرض عن الشئ والمحترز عنه يطوى عنه كشحه فذكر اللازم وارادة الملزوم والمعنى طاويا الكشح فى المقال عن الاطالة اى معرضا فى مقالتى عنها ويجوز ان يكون الكلام من قبيل الاستعارة مخيلا ومرشحا وتوجيهها

على سند الاخص فلا عبرة به هذا ولك ان تقول المراد بالقواعد معناها الاصطلاحي واضافة القواعد الى عقائد الاسلام اضافة العام الى الخاص وحينئذ فاما ان (١١) يراد بعقائد الاسلام الاحكام الشرعية الاعتقادية كما عرفت واما ان يراد بها ما هو عم من الاعتقادية والعملية واما ان يراد بها العمليه فقط حتى لا يلزم كون الكلام اساس نفسه فتأمل والله المستعان قوله (هو علم التوحيد والصفات (اى علم يعرف منه ذلك فالمراد (هو المعنى الاضافي ويمكن ان يراد المعنى اللقبي فنسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر وقوله المجلي من غياهب الشكوك اشارة الى فائدة من فوائده والغيهب ما اشتد سواده فلرجحان الشك على الوهم اضاف الغيهب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم) هذا كلامه فقوله اى علم يعرف منه ذلك يعني ان المراد بعلم التوحيد هو العلم المعهود الذي يعلم منه التوحيد والصفات فالمراد به معناه الاضافي ويكون الاضافة للتعريف والاشارة الى العلم المعهود وقوله ويمكن ان يراد المعنى اللقبي اللقب اسم مشعر بالمدح او الذم والاسم ههنا مشعر بتوحيده تعالى واتصافه بالصفات الكمالية فيكون مشعرا بالمدح كما لا يخفى وقوله فنسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر هذا ناظر الى التوجيهين المذكورين معا يعني ان الشارح انما اورد قوله الموسوم بالكلام بعد قوله علم التوحيد والصفات بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء علم الكلام فيكون قوله الموسوم صفة كاشفة وقوله اشارة الى فائدة من فوائده يعني ان فوائد علم الكلام كثيرة على ما ذكر في الكتب مبسوطة وقد اشير ههنا الى فائدة منها وهي ان هذا العلم المجلي عن الشكوك والاوهام في العقائد الدينية

ان يقال شبه في نفسه المقال بما له كشح فاثبت له الكشح تخييلا ورشحه بطي الكشح وحاصله الاعراض في المقال عن الاطالة ايضا (قوله) ولما تعدد المتبوع الخ جواب سؤال وهو ان يقال لما كان البدل او البيان هو المجموع وجب ان يجرى الاعراب في آخره لا في آخر كل منهما لانه ليس ببدل ولا ببيان فاجاب بما سمعت فصار كانه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه (قوله) بان الجملة الثانية انشائية يعني على تقدير نعم الوكيل هو بناء على ان المخصوص محذوف (١) كما في قوله نعم العبد فيكون من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية كذا نقل عنه اعلم ان في اعراب المخصوص وجهين احدهما ان يكون مرفوعا بالابتداء وان يكون الجملة الانشائية التي قبله خبره والثاني ان يكون مرفوعا بانه خبر المبتداء المحذوف على تقدير السؤال كما قرر في كتب النحو فكون ما نحن فيه من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية انما هو على التقدير الثاني واما على الاول فمن عطف الاسمية الاخبارية على مثلها بلا تكلف سوى حذف المخصوص (قوله) انشاء التوكل فيه انه ح يرد الاشكال (٢) في عطفه على ما عطف عليه لانه اخبار جزما (قوله) وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة فيه نظر (٣) اذ يعتبر في عطف القصة على القصة التعدد في المعطوف والمعطوف عليه ولا تعدد ههنا قال السيد الشريف قدس سره في شرح المفتاح نقلا من الكشاف وقصة

(١) وقد يحذف المخصوص بالمدح اذا دلت عليه قرينة كقوله تعالى نعم العبد اى نعم العبد ايوب يدل عليه سياق الآية منه

(٢) قيل هذا الاشكال مدفوع لان وهو حسبي خبر بحسب الظاهر فعطفه على ما قبله بهذا الاعتبار وانشاء بحسب الحقيقة وعطف الانشاء عليه بهذا الاعتبار فافهم منه

(٣) اجيب من هذا بان قوله وهو حسبي فيه حالتان الاولى ان يكون اخباريا بالنظر الى لفظه والثانية ان يكون انشائيا بالنظر الى معناه وبالوجه الاول يعطف على ماقبله وهو والله الهادي وبالوجه الثاني يعطف على مابعده وهو قوله ونعم الوكيل اه فلا يرد الاشكال المذكور منه

المنافقين الى آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما يعطف الجملة على الجملة وقال السيد الشريف و قال صاحب الكشاف فى موضع آخر ليس الذى اعتمد بالعطف هذا الامر حتى يطلب له مشاكل من امر اونهى يعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهى معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين يعنى انه ليس من عطف الجملة على الجملة ليطلب هناك مناسبة الثانية على الاول بل من عطف جمل مسوقة لغرض على جمل آخر مسوقة لغرض آخر فالمقصود بالعطف هو المجموع وشرطه المناسبة بين القصتين فكلما كانت المناسبة بينهما اقوى كان العطف احسن ولا يشترط المناسبة بين جمل القصتين وقد حققه بعضهم بانه نظير ما يقال فى عطف المفرد على المفرد فى مثل قوله تعالى (هو الاول والآخر والظاهر والباطن) من ان الواو الثانية تعطف مجموع الصفتين الاخيرتين المتقابلتين على مجموع الاوليين المتقابلتين لانك لو عطفت الظاهر وحده على واحد من الاولين لم يكن هناك تناسب فكما صح فى المفردات ذلك صح فى الجمل بان يكون الواو لعطف قصة اى مجموع جمل على قصة اخرى اى مجموع جمل مثلها بل هذا بالجواز اولى (قوله) اى وهو نعم الوكيل على معنى وهو مقول فى حقه نعم الوكيل على ما هو المشهور (١) فيكون جملة اسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية اعلم ان المخصوص فى قوله نعم الوكيل محذوف مقدر بعد الفاعل مبتداء لما قبله على احد الوجهين فلا حاجة الى تقدير مبتدأ قبله اللهم الا ان يقصد المناسبة فى التقديم والتأخير ايضا واما على الوجه الآخر وهو كون المخصوص خبر المبتدأ المحذوف فيحتاج الى التقدير فاعرفه (قوله) فيما له محل من الاعراب اى فيجوز ان يكون معطوفا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبنى الذى هو خبر المبتداء فهذا رد لثانى وجهى رد الشارح كما ان

(١) واما الغير فيكون المشهور الانشاء بنفسه خبرا من غير ارادة معنى الانشائية بل بارادة معنى مناسب للمقام ومثل ذلك كثير فى الكلام يجده من يطلبه تأمل منه

لان دلايلها العقلية كانت يقينية مؤيدة بالادلة السمعية فح لا يبقى فيها شك ولا وهم اصلا على ما ذكره المحققون قوله (نجم الملة والدين هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار (١٢) فان الشريعة من حيث انها تطاع دين ومن حيث انها تملى و تكتب ملة والا ملال بمعنى الا ملاء وقيل من حيث انها تجمع عليها ملة) هذا كلامه فقوله فان الشريعة من من حيث انها تطاع دين المراد بالشريعة ماجاءه النبي عليه السلام من الله تعالى فيتناول الاحكام الشرعية الاعتقادية والعملية جميعا وفى الصحاح الشريعة مشرعة الماء وهو مورد الشاربة والشريعة * اشرع الله تعالى بعباده من الدين ويقال دانه دينا اى ذلة واطاعه وقوله والاملال بمعنى الاملاء اى بمعنى الكتابة وفى الصحاح امل عليه بمعنى يقال املت الكتاب اى كتبته قوله (فى دار الجنة السلام اى الجنة سميت بها السلامة اهلها من كل الم و آفة و لان خزنة الجنة يقول لاهلها سلام عليكم طبتم ولان السلام من اسماء الله تعالى فاضيفت اليه تشريفا ومعنى هذا الاسم هو الذى منه وبه السلامة فوجه تخصيص هذا الاسم ظاهر) هذا كلامه فقوله سميت بها اى بدار السلام لسلامة اهلها اى اهل الجنة وقوله فاضيفت اليه اى اضيفت الدار الى الله تعالى تشريفا للجنة كما يقال بيت الله للمسجد بيت الله تعظيما له وقوله ومعنى هذا الاسم اى معنى اسم السلام الذى هو اسم الله تعالى هو الذى منه وبه السلام اى هو المعطى السلامة فى المبدأ والمعاد وكذا فى شرح المواقف وقوله فوجه تخصيص هذا الاسم ظاهر يعنى ان وجه تخصيص اضافة الدار الى السلام الذى هو اسم من الاسماء ظاهر لمن يلاحظ معنى السلامة فى كل واحد من المضاف والمضاف اليه على ما عرفت آنفا قال الشارح يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد

الخ الغرر جمع غرة وغرة كل شيء اكرمه والفرائد جمع الفريدة وهي الدرة الكبيرة الغالية الثمن في ضمن فصول حال من غرر الفريد والمراد بالفصول ههنا (١٣) الطوايف المفصولة المتمايزة من المعاني وعطف الاصول على القواعد

الاول رد لاول وجهيه لكن لا حاجة فى عطفه على حسبي الى اعتبار تضمنه (١) معنى يحسبنى لان الجمل التى لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات فيجوز عطفه على المفردات وعكسه كما صرح به الشريف (٢) قدس سره فى حاشية المطول (قوله) ويدل عليه قطعا قوله وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل اى على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب اذ كل واحدة من جملة حسبنا الله ومن جملة ونعم الوكيل فى محل النصب (٣) بانه مقول قالوا وقد عطفت الثانية التى هى جملة انشائية على الاولى التى هى جملة اخبارية ولما كان مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يكون مقول قالوا هو مجموع الجملتين بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول قبل الحكاية هو حسبنا الله ونعم الوكيل لا حسبنا الله نعم الوكيل دفعه بقوله لان هذه الواو من الحكاية أى قالوا حسبنا الله و قالوا نعم الوكيل لا من المحكى اذ لا مجال للعطف آه ولما كان هناك مظنة توهم اختصاص هذا الجواز بما بعد القول وح لا دلالة على المط نفاه بقوله وليس هذا مختصا اه (قوله) يحتمل ان يكون الواو فى الآية من المحكى بتقدير المبتداء فى المعطوف (اعلم) ان بعد التأويل الذى عده بعض الفضلاء بعيدا غير ملتفت اليه و هو قولنا و قلنا نعم الوكيل انما هو بحسب المعنى اذ لا يوجد بين الاخبار بان الله تعالى كافيهم والاخبار بانهم قالوا نعم الوكيل مناسبة تامة معتد بها يحسن بها العطف بينهما وهذا البعد موجود فى تقدير المبتداء ايضا لان المعنى ح و هو مقول فى حقه نعم الوكيل و هو مؤدى قولهم وقلنا نعم الوكيل لكن هذا يصلح الزاما عليه (٤) حيث صحح به

(١) اذ لا نزاع لاحد فى جواز قولنا زيد جاهل وابوه عالم عطف الجملة على الخبر دون الجملة منه

(٢) حيث قال لا محذور فى عطف الجملة على المفرد ولا فى عكسه بل يحسن ذلك اذا روعى فيه نكتة منه

(٣) لا نسلم مقول القول فى محل النصب على انه مفعول كذا قاله الرضى منه

(٤) اى على بعض افاضل يعنى ان هذا الكلام مسلمة عندهم فيكون الزاما عليه منه

من قبيل عطف التفسيرى واثناء نصوص وفى تضاعيف العبارات الفصيحة المؤدية الى اليقين يعنى فى ضمنها ووسطها بناء على ان الالفاظ قوالب المعانى والحاصل ان هذا المختصر مشتمل على طوايف من المعانى وعلى طوايف من الالفاظ الدالة على تلك المعانى وكل واحد منها فى غاية الحسن ونهاية المقانة قوله (طاويا كشح المقال الكشح الجنب وطى الكشح كناية عن الاعراض) هذا كلامه الكشح ما بين الخاصرة الى الخلف والحاو الخلف اقصر اضلاع الجنب و طويت كشحى على الامر اذا اضمرته وسترته هذا مأخوذ من الصحاح ثم ان قوله طاويا حال من الضمير المستتر فى قوله ان اشرحه كانه قال فحاولت ان اشرحه موضحا فى المقال من الاطالة والاملال اى الاستئام بسبب الاطالة فى المقال قوله (الاطناب والاخلال بالجر مجموعهما بدل من الطرفين او بيان لهما ولما تعدد المتبوع معنى اجرى الاعراب على كل واحد منهما ويجوز رفعهما على انها خبر مبتدأ محذوف هذا كلامه) وقد اريد بالاطناب ههنا الزيادة على القدر الذى يتفع به المعنى المراد والاخلال النقص عن القدر الذى يتفع به المعنى المراد وفى الصحاح القصد بين الاسراف والتقتير يقال فلا مقتصد

فى النفقة قوله (وهو حسبى ونعم الوكيل رد الشارح فى بعض كتبه هذا العطف بان الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسبى باعتبار تضمنه معنى يحسبنى لانه خبر ايضا ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل

لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف وهو ظاهر وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية ورد بعض الفضلاء ايضا بانه يجوز ان يقدر مبتدأ فى المعطوف (١٤) بقرينة المعطوف عليه اى هو نعم الوكيل فتكون اخبارية كالاولى ثم قال وايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ويدل عليه قطعا قوله تعالى حسبنا الله ونعم الوكيل لان هذا الواو من الحكاية لا من المحكى اذ لا مجال للعطف فيه الا بتأويل بعيد لا يلتفت اليه وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل وليس هذا مختصا بما بعد القول الحسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله ويرد عليه انه يحتمل ان يكون الواو فى الاية من المحكى بتقدير المبتدأ فى المعطوف اوعطفه على الخبر المقدم ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع وبتقدير المبتدأ فى المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف عليه) هذا كلامه فقوله رد الشارح فى بعض كتبه هذا العطف الخ قد ذكر فى علم المعانى انه لا يجوز عطف الانشاء على الاخبار لكمال الانقطاع بينهما فاشار الشارح فى شرح التلخيص الى ان عطف قوله فنعم الوكيل من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فلا يجوز وكذا لا يجوز عطفه على قوله حسبى بناء على ان يجعل حسبى بمعنى يحسبنى ليحصل المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه فى كونهما جملتين لهما محل من الاعراب بان كانتا خبرين للمبتدأ وانما قلنا لا يجوز هذا العطف لان هذا كالاول من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فلا يجوز ايضا وقوله ان المراد بالجملة انشاء التوكل فيه نظر لان قولنا هو حسبى لو كان انشاء لكان هو لاثبات معنى الكفاية لله تعالى كما ان قولك بعت اشتريت زوجت طلقت اعتقت اذا كان انشاء يكون لاثبات معنى البيع والشراء والتزويج

قول المص رحمه ردا على الش تأمل (قوله) او عطفه على الخبر المقدم اى على المبتداء وهو حسبنا المقدم على اسم الله ان قلت لا يجوز ان يكون (١) المقدم ههنا خبر الوجوب تقديم المبتداء على الخبر عند تعريفهما قلت الاضافة فى حسبنا ليست محضة (٢) حتى يفيد التعريف ونقل عنه ان تقدير المبتداء يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور يعنى ان تقدير المبتدأ يبطل دلالة على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب اذ ليس المعطوف على هذا انشاء بل اخبار او العطف على الخبر المقدم يبطل طريق كون الواو من الحكاية لا من المحكى ويكون من عطف الجملة على المفرد هذا اذا لم يعتبر تضمين حسبنا معنى يحسبنا واما اذا اعتبر فلا فرق بينهما فى ابطال اصل الاستدلال وكون كل منهما من عطف الجملة على الجملة اخباريتين (قوله) ثم ان حسن المثال اه يعنى ان حسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله بدون تقدير المبتداء اى وهو ما اجهله مم يمكن ان يقال الجواز كاف فى الغرض فلا يفيد منع الحسن تأمل ثم ليت شعرى لم لا يجوز ان يكون هذه الواو استينافية وما الذى الجاء (٣) هم الى الحمل على العطف وركوب هذا الشطط (قوله) للحكم معان ثلثة المعنى الاول عرفى والثانى مصطلح المنطقيين والثالث مصطلح اهل الاصول كذا افاده الشارح فى التلويح لكن الاولين معنى مطلق الحكم والثالث معنى الحكم الشرعى ثم اعلم ان النسبة الحكمية عند القدماء هى النسبة التامة الخبرية الايجابية فى الموجبة والسلبية فى السالبة واما عند المتأخرين فهى النسبة التقييدية ثبوتية التى يرد عليها الايجاب والسلب وقول المحشى الفاضل ايجابا او سلبا يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التامة الخبرية لكن كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها

(١) اى بناء على جواز عطف الجملة على المفرد وبالعكس منه
(٢) اذا لحسب بمعنى المحسب واضافة اسم الفاعل الى المفعول ليست محضة منه
(٣) ويمكن ان يكون المجيء اليه ان الاصل فى الواو وكونها للعطف فما امكن حمله له لا يعدل عنه الى غيره منه

والعتاق والطلاق لكن التالي باطل اذ العبد لا يقدر على اثبات معنى الكفاية لله تعالى واما اظهار معنى التوكل وان كان مقدورا للعبد فهو امر خارج عن المعنى الذى قصد من الكلام اصالة فلا ينافى كون الكلام خبرا كما في قوله تعالى حكاية عن امرأة عمران رب انى وضعتها انثى فانه هذا الكلام جملة خبرية ذكرت لا للاخبار والاعلام بل ذكرت لاظهار التحسر والتحزن لانها كانت ترجو ان تلد ذكرا وليس هذا الكلام منها لانشاء الوضع واثباته اذ لا تقدر هى على ذلك والحاصل ان كل كلام يكون لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فهو خبر وكل كلام لم يكن لنسبته خارج كذلك فهو انشاء فقولنا حسبي كلام يكون لنسبته خارج وهو كونه تعالى كافيا فيكون خبرا بخلاف نحو بعت اذا كان انشاء فانه ليس لنسبته خارج اذ لا يقصد به ان البيع وقع فى الزمان الماضى حتى يكون لنسبته خارج بل هو لانشاء البيع واثباته فى الحال فلا يكون خبرا وقوله وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة قد فسروه بانه عطف جمل متعددة مسوقة لغرض من الاغراض على جمل اخرى متعددة ايضا مسوقة لغرض آخر مع قطع النظر عن كون كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه خبرا او انشاء فعلى هذا التفسير فالعطف فى قوله وهو حسبي ونعم الوكيل لا يكون من قبيل عطف القصة على القصة اذ ليس كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة مع ان المعتبر ان يكون كل واحد جملا متعددة كما عرفت وقوله ورد بعض الفضلاء اراد ببعض الفضلاء الشريف الجرجانى وقوله فتكون اخبارية كالاولى كانه قال وهو حسبي ونعم الوكيل وقوله لان هذه الواو من الحكاية اى قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل فعلى

مبنى على ان النسبة هى النسبة التقييدية التى هى مورد الايجاب والسلب لان الحكم على تقدير كون النسبة النسبة التامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجابا اوسلبا بل هو ادراك نفسها على وجه الاذعان (١) ايجابا اوسلبا وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع وقد يطلق على المحكوم به ولم يتعرض لهما لقلتهما (قوله) وخطاب الله تعالى الخ الخطاب فى اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى مايقع به التخاطب اى الكلام الموجه الى الغير للافهام وهو ههنا الكلام النفسى الازلى ومعنى تعلقه بافعالهم تعلقه بفعل مامن افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل فى الحد خواص النبي ع م كاباحة مافوق الاربعة من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وقوله بالاقتضا او التخيير ليخرج عنه القصص المبينة لافعال المكلفين واحوالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وماتعملون لانها ليست احكاما فان تعلق الخطاب بالافعال فى القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب اوطلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة (قوله) كالوجوب والاباحة ونحوهما من الندب والحرمة والكراهة اقسام الحكم بهذا المعنى هو مثل الايجاب والتحريم لا مثل الوجوب والحرمة وهو ظ فالتمثيل بهما امامبنى على ان المراد بالخطاب ماخوطب به بقرينة ان الحكم المصطلح بين الفقهاء (٢) ماثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب اومابه الخطاب واما بناء على مسامحة الفقهاء

(١) الاذعان هو ان يعتقد ان المعنى الذى جعل فى الذهن هو مطابق لما عليه الامر فى نفس الوجود هذا المعنى اعم من ان يكون مطابقا اولا لان الاعتقاد بالمطابقة لا يوجب ان يكون الشئ المعتقد مطابقا منه

(٢) اى ماخوطب لاجله وهو ما يحصل من الخطاب كالوجوب وغيره وما به التخاطب هو نفس الكلام فظهر الفرق فتأمل منه

فى اطلاق الحكم على مثل الوجوب والحرمة والحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واما مبنى على ماذكره بعض المحققين من ان مثل الايجاب والوجوب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار قائلا الى ان الايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل (١) منه صفة فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اى ذلك القول اذا نسب الى الحكم يسمى ايجابا واذا نسب الى مافيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا فهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم مرة اخرى وهذا القول كقول الشيخ ابى على بن سينا فى الشفاء التعليم والتعلم بالذات واحد وبالاعتبار اثنان فتأمل (٢) فيه كذا فى التلويح (قوله) وان عم الفعل الاعتقاد بناء على تعميم الفعل فعل الجوارح والقلب يعنى ان الظ ان الافعال مقابل للاعتقادات فلوكان المراد ههنا المعنى الاخير وهو خطاب الله تعالى الخ لم يكن علم الكلام متعلقا بالاحكام الشرعية بحسب الظ ولو تكلفنا وعممنا الفعل الاعتقاد يلزم انحصاره الخ نقل عنه لان معنى التعلق فى الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام كما هو الظ السابق الى الفهم فكذا الحال فى قسيمه وقرينه فلايلتفت الى المناقشة بان معنى التعلق فى الثانية كونها من المعلومات لاحصرها فى تلك الاحكام على ان بيان الوجوب ونحوه فى الكلام فى غاية الندرة والتعبير عنه بما يتعلق به فى غاية الركاكة (قوله) واستدراك قيد الشرعية اذ بعد اضافة الخطاب الى الشارع وهو الله تعالى لاحاجة الى ذلك القيد (قوله) الاان يحمل

(١) اى فعل العبد مثل صومه وصلوته مثلا منه

(٢) اى من هذا القول اى من افعل صفة اى وجوب وحرمة منه

(٣) وجه التأمل انه يلزم اما قيام الصفة الواحدة بمحلين مختلفين او حمل الشئ على الشئ الاخر مع كون انتفاء مبتدأ المحمول وكلاهما باطلان ويمكن ان يقال ان يكون مراد ابن سينا فى ان التعليم والتعلم واحد بالذات والماهية لكنه يتعدد بانضمام خصوصية كما ان الحيوانية بل الانسان مثلا امر واحد بالذات والوهية لكنه يتعدد بانضمام الخصوصية فيحصل بهذا الاعتبار فى محل متعددة فالجواب عن هذا هو الجواب عن ذلك منه

هذا لا يكون الواو من المحكى وقوله اذ لا مجال للعطف الا بتأويل بعيد الخ يعنى ان الواو لو كانت من المحكى حتى لو قيل حسبنا الله ونعم الوكيل يلزم عطف الانشاء على الاخبار الا ان يؤل تأويلا بعيدا مثل ان يقال حسبنا الله وقلنا نعم الوكيل فيكون المعطوف والمعطوف عليه جملتين خبريتين بتقدير قوله قلنا ولكن هذا التقدير خلاف الظاهر بعيد عن الفهم وقوله لحسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله فقوله وما اجهله جملة انشائية مشتملة على معنى التعجب معطوفة على الجملة الخبرية التى هى خبر المبتدأ الاول الذى هو زيد وقوله فى تقدير المبتدأ وذلك مثل ان يقال حسبنا الله وهو نعم الوكيل ولايخفى عليك ان تقدير المبتدأ على الوجه المذكور تأويل بعيد اذ المشهور ان يقدر المخصوص بالمدح مؤخرا كقولنا حسبنا الله ونعم الوكيل كما فى قوله تعالى نعم العبد اى نعم العبد ايوب عليه السلام فعلى هذا يكون العطف من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما قوله وهو حسبى ونعم الوكيل وليس فيه تأويل بعيد فان تقدير المبتدأ هناك ظاهر قريب بقرينة ذكره اولا فى المعطوف عليه حال كونه مبتدأ مقدما على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله تعالى مبتدأ مقدما اذ المبتدأ ههنا هو حسبنا الله دون اسم الله تعالى كما زعمه حيث قال او عطف على الخبر المقدم وقوله وبتقدير المبتدأ يكون اخبارا كالمعطوف عليه اى كانه قال زيد ابوه عالم وهو ما اجهله فيكون من قبيل عطف الاخبار فلا يظهر وجه قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول قال بعض الافاضل يجوز ان يكون الواو فى قوله ونعم الوكيل اعتراضية فى آخر الكلام ويجوز ان يكون الواو حالية اى مقولا فى حق الله تعالى نعم الوكيل وكذا الواو

فى قوله وما اجهله قوله اعلم ان الاحكام الشرعية الحكم معان ثلثة نسب امر الى آخر ايجابا او سلبا وادراك وقوع النسبة اولا وقوعها وخطاب الله تعالى (١٧) المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء اوالتخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الاخير غير مرادههنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام فى العلم بالوجوب واخوانه واستدراك قيد الشرعية اللهم الا ان يحمل على التجريد فى الاول اوالتاكيد فى الثانى او يجعل التعريف للحكم الشرعى فالمراد اما المعنى الاول ووجهه ظاهر او الثانى فح يجعل العلمان عبارة عن المسائل اوالملكة وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه لان وجوده تعالى ووحدته مثلا لا يتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية انما يعتد بها اذا اخذت من الشرع) هذا كلامه فقوله كالوجوب اى كالايجاب اذ الوجوب ليس من قبيل الخطاب بل الوجوب هو ماثبت بالخطاب الذى هو الايجاب وقوله ونحوهما وذلك كالتحريم والندب والكراهة والاباحة وقوله وان عم القول الاعتقاد لان الاعتقاد من الافعال القلوب على ماهو المشهور وقوله ولكن يلزم انحصار مسائل الكلام فى العلم بالوجوب واخوانه وذلك لان علم الكلام حينئذ يكون عبارة عن العلم المتعلق بالايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة لكن علم الكلام ليس عبارة عن ذلك وانما هو عبارة عن العلم المتعلق باثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة ونحو (٣) ذلك نعم علم الكلام قد يبحث عن وجوب النظر وعن وجوب معرفة الله تعالى لكن ذلك فى غاية القلة فلا ينبغى ان يكون علم الكلام عبارة عنه وقوله واستدراك قيد

اه مستثنى من استدراك قيد الشرعية اى على تجريد الاحكام عن قيد الاضافة الى الله تعالى او التأكيد فى الثانى اى فى قيد الشرعية حتى لا يلزم الاستدراك (قوله) او يجعل التعريف للحكم الشرعى لا لمطلق الحكم فح لا حاجة الى الحمل على التجريد او التأكيد وكل منهما تكلف وتعسف من غير حاجة اذ لا ضرورة فى الحمل على هذا المعنى (قوله) فالمراد اما المعنى الاول نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجىء بعد وسموا مايفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات (قوله) وح يجعل العلمان عبارة الخ نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف فى معنى التعلق ح ولا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هى متألفة منه اعنى التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذى هو جزء منه تكلف محض (قوله) وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل اه يعنى ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية العمل لكن الثانى اولى اذ فيه اشارة الى نكتة (١) وقد وقع العبارة فى شرح المقاصد بدون لفظة كيفية وعبارة هذا الكتاب اولى منها كذا نقل عنه والاولى ان يقال فى وجه اعتبار الكيفية ان النسبة وان كانت متعلقة بالمنتسبين معا لكن تعلقها بالمحكوم به اقوى لانه مقتض ومستلزم لها دون المحكوم عليه ولان تعلقها به بنفسه وبالمحكوم عليه بالاداة ولذا يقال له المنسوب والمحكوم عليه المنسوب اليه وايضا النسبة التى هى الثبوت وصف المحكوم به دون المحكوم عليه وكيفية العمل فى علم الفقه محكوم به على مالا يخفى فاعتبار التعلق بها يكون اولى (٢) (قوله) وان اريد به تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية الاول باعتبار كون الحكم النسبة والثانى باعتبار كونه ادراك وقوعها اولا وقوعها (قوله) فالمراد بالاعتقاد المعتقدات فيه ان تعلق النسبة بالمعتقدات بمعنى

(١) وهى كون موضوع الفقه العمل والعلم يبحث فيه عن احوال موضوعه واحوال العمل كيفيته منه

(٢) ولما كان اعتبار التعلق بكيفية العمل فى النسبة اولى كان فى التصديق ايضا اولى منه

الشريعة اذ حينئذ يكون تقدير قوله الاحكام الشرعية الخطابات من الله تعالى الشرعية فيكون ذكر الشرعية تكرارا في المعنى لان نسبة الخطابات اليه تعالى تفيد كونها شرعية ثم ذكر الشرعية ثانيا (١٨) يوجب التكرار وقوله اللهم الا ان يحمل على التجريد في الاول المراد بالاول الموصوف وهو الاحكام الا ان يجرد معنى الاحكام عن نسبته الى الله تعالى كانه قيل الخطابات مطلقا ثم ذكر الشريعة لا يوجب التكرار وقوله او التأكيد في الثاني اى او يحمل على التأكيد في ذكر الصفة وهى لفظة الشرعية وقوله او يجعل التعريف للحكم الشرعي يعني ان قولنا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ليس تفسير الحكم فقط حتى يلزم الاستدراك بل هو تفسير للحكم الشرعي فلا يلزم الاستدراك في ذكر الشرعية وقوله فالمراد اما المعنى الاول فعلى هذا يكون علم الكلام عبارة عن العلم المتعلق بالنسبة الحكمية الشرعية المتعلقة بالعقائد وقوله ثم يجعل العلمان عبارة عن المسائل فمعنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام الخ هو ان المسائل المتعلقة بالاولى والملكة المتعلقة بالاولى وهى ادراكات وقوع النسبة الشرعية العملية تسمى علم الشرايع والاحكام الخ فيكون العلم ههنا بمعنى المعلوم وقس على هذا قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات اى والمسائل المتعلقة بالثانية تسمى علم التوحيد والصفات هذا ويجوز ان يجعل العلمان عبارة عن العلمين المركبين من ادراكات وقوع النسبة فمعنى قوله والعلم المتعلق بالاولى اى والعلم المركب من الاولى تسمى علم الشرايع والاحكام الخ وقد زعم ان فيه تكلفا لكن وقوع التكلف ممنوع وقوله وانما يعتد بها اذا اخذت من الشرع اى انما يعتد بهما اذا اعتبرت

تعلق الاسناد بطرفيه ثم لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين ولا هما بدون النسبة على ما لا يخفى الا ان يراد بالتعلق ما هو اعم من التعلق بنفسه او بجزئه او بمتعلقه (قوله) مثل وجود الواجب ووحدته اى قولنا الواجب موجود وقولنا الواجب واحد (قوله) فح فيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل اذ المتبادر من تعلق الاسناد بكيفية العمل كون الكيفية محكوما به ومسندا ومنسوبا الا محكوما عليه ومسندا اليه ومنسوبا اليه على ما لا يخفى (قوله) ثم انه ينبغي اه هذا ناظر الى قوله ولانهم عدوا الفرائض وما سبق الى ما سبق لفا ونشرا على الترتيب (قوله) من قبيل العطف (١) اه فيه ان المعطوف الاول بالثانية كما ان المعطوف عليه الاول بالاولى وليس شيء منهما مجرورا والمجرور الثانية والاولى وليس (٢) شيء منهما بالمعطوف والمعطوف عليه ويجوز ان يرفع علم التوحيد على تقدير والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون العطف الجملة على الجملة (قوله) مشترك بين الاصولين اى بين اصول الفقه واصول الدين الذى هو علم الكلام فان حجية الاجماع من حيث انها مناط للاستنباط مسئلة الاصول ومن حيث انها مناط لاثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام كذا نقل عنه (قوله) اعم من ذات الله تعالى بان يجعل الموضوع ذات الله تعالى وذوات الممكنات (٣) من حيث اسنادها الى الله تعالى او يجعل (٤) الموجود

(١) اقول لانم ان المعطوف الاول بالثانية بل الثانية بدون الباء واعادة الباء للتوكيد لا للمقابلة وايضا لانم ان المعطوف عليه بالاولى بل الاولى بدون الباء والباء عامل فيهما تأمل منه

(٢) فيلزم ان يرتكب المسامحة كما نقل عنه او نقول ان النسخة التى وقع عليها المحشى الخيالى كانت والثانية بدون حرف الجر فلا محذور منه

(٣) على مذهب القاضى اذ يبحث فيه عن صفاته وافعاله تعالى في الدنيا كاحداث العالم واما في الاخرة كحشر الاجساد ومن احكامه كبعث الرسول ونصب الامام والثواب والعقاب منه

(٤) على مذهب طائفة من الامام الغزالى ويمتاز عن الالهى باعتبار وهو ان البحث هنا على قانون الاسلام

مطابقتها للشرع بخلاف العلم الالهى للفلاسفة فان مخالفة للشرع وعدم مطابقته اياه شاهدة على بطلانه وعدم الاعتداد به قال بعض الافاضل انما اورد قوله ﴿ ١٩ ﴾ واعلم ان الاحكام الشرعية الخ ليحصل للطالب زيادة بصيرة فى طلبه ويحصل له معرفة لوجه الحاجة الى تدوين علم الكلام ونحو ذلك على ما سيجئ انشاء الله تعالى قوله (منها ما يتعلق بكيفية العمل) ان اريد به مطلق التعلق فالمراد ظاهر وانما يعتبر التعلق بنفس العمل فى الاول لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك وان اريد به تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجوب الواجب ووحدته فحينئذ اشارة الى ان موضع الفقه هو العمل وما يتوهم من ان موضوعه اعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة من مسائله وليس موضوعه بعمل ولانهم عدوا الفرائض بابا من الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها ففيه ان ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويل ان يقال الصلوة يجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية فى الوضوء مندوبة فى قوة ان الوضوء يندب فيه النية ثم انه ينبغى ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما اشار اليه من عرفه بانه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على ما قيل وبالجملة تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به احد) هذا كلامه فقوله ان اريد به مطلقا التعلق فالمراد ظاهر اذ حينئذ يكون المعنى ان النسبة الحكمية الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل منها و ما يتعلق بالاعتقاد فعلى هذا لا حاجة الا ان يراد بالاعتقاد الى ان يراد المعتقدات لان نفس الاعتقاد مما يصح ان يتعلق به النسبة الحكمية

المطلق او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا (قوله) واما عند غيره (١) فان الصفة المطلقة اه اعلم ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية له او لاعراضه الذاتية فعند من جعل موضوع الكلام الذات فقط يكون البحث فيه عن الاعراض الذاتية له او عن الاعراض الذاتية لصفاته التى هى اعراضه الذاتية مطلقا ولما كانت الصفة المطلقة عندهم اى المذكورة بدون قيد مخصوصة بالصفة الذاتية الوجودية يكون معنى قولهم مبحث التوحيد والصفات اشرف مقاصد الكلام ان مبحث التوحيد والصفات الذاتية والوجودية اشرفها فيكون له مباحث اخرى هى مباحث التى هى غير الذاتية الوجودية (قوله) ولهذا لم يعدوا اه اى ولان الصفة المطلقة عندهم هى الصفة الذاتية الوجودية لم يعدوا هذه المباحث من مباحث الصفات مع ان الكل راجع الى صفة ما اذ الاحوال صفات غير وجودية والافعال صفات غير ذاتية والنبوة ونصب الامام صفتان فعليتان ونقل عنه فان الشارح ذكر فى اواخر هذا الكتاب ان مقاصد الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة اقول بين هذا النقل وبين الحصر المستفاد من قوله الا عند بعض الشيعة منافاة (قوله) على ان الامامة اى فلا حاجة الى رجوعه الى صفة ما وفيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له فى اثبات كون الصفات المطلقة عندهم هى الصفة الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا وذكر الش فى اواخر شرح المقاصد لا نزاع فى ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهى امور كلية تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارح تحصيلها فى الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفأ فى ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية (قوله) هذا

(١) لان مطلق الصفة على نوعين ذاتية وفعلية ومباحث الاحوال والمعاد والنبوة والامامة راجعة الى صفة فعلية تدبر منه

الحكمية الشرعية هذا اذا اريد بالحكم النسبة الحكمية وهى نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا على ما مر واما ان اريد به ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها فالمراد بالاعتقاد المعتقدات سواء اريد بالتعلق مطلق التعلق اولم يرد وذلك لان ادراك وقوع النسبة هو نفس الاعتقاد لاما يتعلق بالاعتقاد وقوله لان تعلقها به من حيث الكيفية يعنى ان تعلق الاحكام الشرعية بالعمل انما يكون من جهة كيفية العمل لان لا من جهة نفس العمل اذا المراد بكيفية العمل حال العمل اى العرض الذاتى للعمل فكانه قال منها مايتعلق بكيفية العمل مثل الوجوب والندب ونحوها وقوله وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك اى لايكون تعلق عامة الاحكام الثانية بالاعتقاد من حيث الكيفية بل يكون تعلقها بالاعتقاد من حيث هو هو اى يكون المقصود منها الاعتقاد من حيث هو هو دون العمل وانما قال عامة الاحكام الثانية اى اكثرها اشارة الى ان بعضها يتعلق بالاعتقاد من حيث الكيفية كما فى قولنا معرفة الصانع اى الاعتقاد بوجوده واجب وهذه مسئلة من مسائل الكلام على ماذكر فى مباحث النظر ولا شك ان وجوب الاعتقاد هو كيفية الاعتقاد وقوله فحينئذ فيه اشارة الى ان موضع الفقه هو العمل اى فحين اريد بالتعلق تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية يكون فى قوله مايتعلق بكيفية العمل اشارة الى ان موضع الفقه العمل وذلك لان طرفى الاسناد او القضية الموضوع والمحمول وهما ههنا العمل وكيفية والعمل اولى للموضوعية وكيفية اولى للمحمولية اذ الموصوف اولى للموضوعية من صفة هذا والحق ان الاضافة الكيفية الى العمل تفيد كون العمل موضوع الفقه سواء اريد بالتعلق مطلق التعلق واريد به تعلق الاسناد بطرفيه

مع ماعطف عليه وهو قوله واقلة الوقايع ورديفه وقيل ان هذا عطف على قوله ببركة بناء على اتحاد مؤدى الباء السببية واللام التعليلية والاول اظهر (قوله) قدم عليه للاهتمام نقل عنه اى للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذى هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدللا فانه لايعتريه الشبهة ح من اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم ومثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل (قوله) لاما يتوهم اشارة الى ان الاختصاص اضافى لاحقيقى تأمل (١) (قوله) فان من طالعها نقل عنه وهذا القدر كاف فى اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالى ومن البين فى ذلك قولهم معنى قولنا مقدمة الكتاب فى كذا ان هذه المعانى فى تحصيل الادراكات بمعنى انها تحصل بتلك المعانى على ماحققه الشريف الجرجانى فى حاشية المطول انتهى ونقل عنه ايضا فح يراد بالاحكام المعنى الاول من المعانى الثلثة (قوله) ولك ان تقول اه نقل عنه فعلى هذا يكون المراد بمعرفة الاحكام معرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية والمعنى وسموا الاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية بالفقه قيل فيه اشكال من جهة ان المأخوذ عن الادلة التفصيلية هو الاحكام الكلية لا الجزئية ويمكن دفعه (٢) باعتبار الواسطة (قوله) التغاير الاعتبارى كاف فى الافادة اى فى اطلاق لفظ الافادة فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها فى النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة (قوله) يأبى عنه لان التدوين والتمهيد والترتيب لايضاف عرفا الى الملكة نقل عنه واما الجواب الثانى والثالث فلايم السياق لان تدوين المعلوم يعد تدوينا للعلم عرفا وقد

(١) اشارة الى ان الاختصاص الاضافى انما يكون اذا كان عدم الشرف سببا من اسباب الاستغناء وذلك ليس سببا فى الواقع منه

(٢) وحاصل الدفع انه لما كانت الاحكام الجزئية مأخوذة منها بواسطة الاحكام الكلية لاندرج الاحكام الجزئية تحت الكلية فاذا اخذ الكلى اخذ الجزئى لتضمنه الجزئى فح يصح قولنا الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية تأمل منه

ثم اعلم ان موضوع المسئلة اعم من موضوع العلم لان موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية وموضوع المسئلة ما يكون محكوما عليه فى مسئلة من مسائل العلم وهذا الموضوع قد يكون موضوع العلم كقولنا فى علم الحساب العدد زوج وقد يكون نوعا من انواع موضوع العلم كقولنا الاربعة زوج وقد يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم كقولنا الزوج اما زوج الزوج كالثمانية او زوج الفرد كالعشرة اذا عرفت هذا ظهر لك ان من قال ان موضوع الفقه اعم من العمل بناء على ان الوقت قد وقع موضوعا فى قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة فقد اشتبه عليه موضوع المسئلة بموضوع العلم حتى لو لم يعلم ان الوقت موضوع المسئلة دون موضوع العلم وقوله كما ان قولهم النية فى الوضوء مندوبة فى قوة ان الوضوء يندب فيه النية وفى بحث لان النية فعل من افعال القلوب فقولنا النية واجبة فى الصلوة او هى مندوبة فى الوضوء لا يحتاج فيه الى ما ذكره من التأويل لان موضوع المسئلة ههنا قد وقع موضوع العلم ايضا بناء الى ان النية عمل القلب وهو فعل من افعال المكلفين وقوله ثم انه ينبغى ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة اه بل ينبغى ان يكون اعم من قسمة التركة اذ يندرج فى موضوعه التجهيز والتكفين وقضاء الدين وتنفيذ الوصية وتقديم التجهيز والتكفين على الامور الباقية من هذه المذكورات وكل ذلك من قبيل الاعمال كما ان قسمة التركة بين الورثة من قبيل الاعمال فينبغى ان يكون موضوع الفرائض العمل لكونه بابا من الفقه ولكن ينبغى ان يكون اعم من قسمة التركة كما ترى ولا يمكن ادراج الامور المذكورة فى قسمة التركة لانه خلاف الظاهر مع ان التجهيز والتكفين واجب وان لم

شاع ان يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما يأباه (١) الذوق السليم (قوله) لكن يرد على اول الاجوبة اه نقل عنه واما على باقى الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين عن الامارات انما هو شان المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتأتى فى الجواب (٢) الاول كما لا يخفى وقيل وهذا الكلام مبنى على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة عن الامارات والا فلا سؤال ولا جواب على ما لا يخفى ففيه ما فيه يعرف بالتأمل (قوله) والتوفيق اه يعنى ان بين الاجماعين تنافيا لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم كون المقلد العارف بالاحكام من المدون فقيها والاجماع على عدم فقاهة المقلد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يتأتى ذلك الا ان يجعل للفقه معنيين ونقل عنه وقد يطلق الفقه على العلوم المدونة وقد يطلق على العلوم الحاصلة بالامارات فالمعنى الاول متحقق فى فقاهة المقلد دون الثانى وحاصل الجواب منع بطلان اللازم (قوله) لا يكون الا استدلاليا فيكون حاصل التعريف ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن الادلة التفصيلية بالاستدلال فلا اشكال (قوله) لا بتجشم الاكتساب اى بتكلفه يقال تجشم بالامر تحمل مشاقه (قوله) للرسول عليه السلام علم اجتهادى فى الاذهان اختلف العلماء فى اجتهاد الانبياء قال بعضهم لا يجوز لهم الاجتهاد لقدرتهم على النص بالايحاء وقال الجمهور جاز لهم الاجتهاد وهل يجب اولا فيه وجهان فاذا جاز اووجب هل يجوز الحمل على الخطاء اوهم معصومون عن الخطاء فى الاجتهاد فيه وجهان وهذا فى امور الدين واما فى امور الدنيا فيجوز الخطاء والسهو لقوله عليه السلام

(١) لان التدوين ونحوه لا يتصور فى الملكة وانما يتصور فى المسائل اصالة وفى التصديقات تبعا للمسائل بخلاف الملكة اذ لا يتصور فيها التدوين لا اصالة ولا تبعا منه

(٢) لان الفقه على الجواب الاول عبارة عن المعلومات والمسائل فلا يكون اليقين صفة لها بل هو صفة لعلمها وايضا الفقه على تقدير كونه عبارة عن المسائل يكون نفس تلك المسائل التى اذا اوردت على اهلها وطالعها ووقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام عن ادلتها حاصلة للمقلد فلزوم فقاهة المقلد على الجواب الاول فقط مما لا شبهة فيه تأمل منه

يكن للميت تركة اصلا قال بعض افاضل الفضلاء قوله لما انها الخ كلمة ما فى مثله زائدة او موصولة بتقدير من انها اى لما ثبت من انها قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات (هذا من قبيل العطف على معمولى عاملين مختلفين

انما انا بشر مثلكم فاذا امرتكم بشئ من امر دينكم فخذوه واذا امرتكم بشئ من راى فانما انا بشر مثلكم اى اخطأ واصيب كسائر افراد البشر كذا فى شرح المشكاة (قوله) تعريف الاحكام للاستغراق اى الالف واللام فى الاحكام للاستغراق فيكون معنى الفقه معرفة جميع الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية نقل عنه واما من لم يجعله للاستغراق واخرج علمه عليه السلام بهذا القيد فالاعتراض وارد عليه اقول انما ورد اذا كان المخرج بهذا القيد ممن يجوز الاجتهاد للنبي عليه السلام واما اذا لم يكن منهم فلا (قوله) مثل مامر من الكلام اى من الاعتراض على تعريف الفقه و وجوه الجواب عنه تدبر (قوله) اى اولا فيه ان الاطلاق عليه اولا يقتضى ان يكون مطلقا على غيره ثانيا وهو محل (١) البحث (قوله) اذ لا شركة وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص والمدعى لزوم ضياع احد الامرين فالاولى (٢) ان يقال اذ لو كان سبب هذا الاطلاق مجرد كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام فلا (٣) حاجة الى قيد الاول فى الاول و هو ظ وان كان السبب كونه اول ما يجب اه فلا حاجة الى ذكر وجه التخصيص اذ لا شركة فى كونه اول ما يجب اه واما ما نقل عنه ان هذا التعليل لمعنى الفعل الذى فى حرف التفسير اى افسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لا شركة اه ففيه ما فيه فتأمل (قوله) واما احتمال تسمية الغير به اه جواب سؤال مقدر كأنه قيل وان لم يحتج الى ذكر وجه التخصيص من هذه الحيثية لكن يحتاج اليه لدفع احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فاجيب بما ترى وقيل

(١) واعلم ان للفظ الاول معنيان احدهما مالا يكون مسبوقا بالغير والثانى ما يكون سابقا على الغير والاول لا يقتضى الثانى كما حقق فى موضعه والثانى يقتضيه والمراد ههنا هو الاول دون الثانى فلا يرد ما ذكر من قوله ان الاطلاق ومنشأ اشتباه اشتراك لفظ الاول على معنيين منه

(٢) والجواب ان هذا علة لضياع ذكر وجه التخصيص فقط واما علة قيد الاول فقد ذكر المحشى فى الحاشية والى الجواب اشار بقوله فالاولى منه

(٣) ثم لا حاجة الى قيد الاولية اذ معنى الكلام فاطلق عليه هذا الاسم لكونه مما يعلم ويتعلم منه

والمجرور مقدم قال فى التلويح الاحكام الشرعية النظرية يسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل الاصول الفقه والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين الاصولين والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية) هذا كلامه فقوله والمجرور مقدم اى والمجرور مقدم على المنصوب والعامل فى الاول هو المتعلق وفى الثانى هو يسمى ولا يخفى ان فى قوله والمجرور مقدم تسامحا اذ المقدم ههنا هو الجار مع المجرور فيكون فى محل النصب وقوله والاحكام الشرعية النظرية آه الحكم اما عملى اى يقصد به العمل بعد الاعتقاد به واما نظرى اى يقصد به مجرد الاعتقاد دون العمل وقوله هذه المسئلة مشتركة بين الاصوليين يعنى ان قولنا الاجماع حجة كان مسئلة من علم الكلام بناء على ان الاجماع معلوم اثبت به ما يتعلق بالعقائد الدينية وهو كونه حجة وعلم الكلام هو العلم الباحث من احوال المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية وكان ايضا مسئلة من مسائل اصول الفقه

بناء على ان الاجماع دليل شرعى اثبت به ما يتعلق باستنباط الاحكام العملية وهو كونه حجة وهذا مثل قولنا الكتاب حجة والعلم حجة موجبة للحكم ونحو ذلك مما يتعلق باستنباط الاحكام العمليه واما ما يقال من ان الاجماع موضوع

اصول الفقه وموضوع العلم لا يبين فيه فمردود بان الذى لايبين فى العلم هو وجود الموضوع ولاحاجة لنا الى بيان وجود الاجماع اذ هو معلوم بالمشاهدة (٢٣) او بالتواتر واما حجية الاجماع فهى من اعراضه الذاتية التى يبحث عنها فى اصول الفقه فيقال الاجماع حجة موجبة لثبوت الحكم قوله (اشهر مباحثه) يشير الى ان له مباحث اخرى اما عند من يقول بان موضوعه اعم من ذات الله تعالى وصفاته فظاهر و اما عند غيره فلان الصفة المطلقة عندهم هى الصفة الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما على ان الامامة انما هى من الفقهيات الا عند بعض الشيعة)هذا كلامه فقوله اعم لان موضوع الكلام عند المحققين هو العلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية والظاهر انه يتناول ذاته تعالى وصفاته وغيرهما وقوله وان رجع الكل الى صفة ما وذلك لان الاحوال كالعالمية والقادرية ونحوهما صفات الله تعالى وكذا كونه تعالى خالقا لافعال العباد ومرسلا للرسول وناصبا للامام وحاشرا للاجساد ونحو ذلك صفات له تعالى لكن المتبادر عند اطلاق الصفات هى الصفات الحقيقية الوجودية وقوله انما هى من الفقهيات مثلا قولنا نصب الامام واجب على المسلمين مسئلة من مسائل الفقه اذ هى متعلقة بكيفية العمل وقالت الشيعة نصب الامام واجب على الله تعالى فعلى هذا يكون مباحث الامامة من علم الكلام والشيعة هم الذين قالوا ان الامام بعد رسول الله عليه السلام وهو على رضى الله عنه واعتقدوا ان الامامة لا تخرج منه ولا عن اولاده قوله وقد كانت الاوائل تمهيد لبيان شرف العلم وغايته

و فيه انه يجوز ان يكون عدم التعرض للاعتماد على ماذكر فى هذا الوجه من وجه التخصيص لظهور جريان ذلك فى الوجوه الباقية ايضا وفيه انه لو كان كذلك لكان الملايم التعرض فى الاول من الوجوه (قوله) والتسمية بالكلام اه كأنه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام القدماء وذكر كلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما والظاهر ان يؤخر عنهما اجيب بقوله والتسمية كذا نقل عنه (قوله) لابين الجنة والنار اى ليكون منزلة مرتكب الكبيرة فان الفاسق اى مرتكب الكبيرة عندهم مخلد فى النار كما هو المشهور من مذهبهم اذا مات قبل التوبة (قوله) ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن بل منافق عنده كما سيجئ (قوله) الى المجاهر اى الى المجاهر بالكفر ومرتكب الكبيرة ليس بمجاهر به (قوله) فلا منزلة بين المنزلتين عنده اى بين الايمان والكفر بل بين الايمان وبين احد قسمى الكفر وهذا ليس باثبات منزلة بين المنزلتين كذا نقل عنه (قوله) بمعنى الانفع يعنى ذهب معتزلة بصرة الى انه يجب على الله تعالى ان يعطى العبد ما هو انفع له فى دينه كذا نقل عنه (قوله) فالجبائى اعتبر فى الانفع اه اى فى وجوب الاصلح بمعنى الانفع وقال ما علم الله نفعه للعبد فى دينه يجب عليه وغير الجبائى لم يعتبر فيه جانب علم الله تعالى بل قال يجب على الله تعالى تعريض العبد للصواب وان علم الله انه يكفر عند كونه مكلفا (قوله) فلزمه اى غير الجبائى من معتزلة بصرة ترك الواجب فيمن مات صغيرا الا فيمن مات عاصيا واما الجبائى فاللازم عليه العكس وهو المراد بقوله فلزمه ما لزمه (قوله) لكن بمعنى الاوفق فى الحكمة والتدبير اى سواء كان انفع للعبد فى الدين فقط او فى الدين والدنيا معا او لايكون انفع فى شئ منهما تأمل (قوله) ويحتمل ان يراد اه اى على تقدير ان يكون مقول القول حقايق الاشياء ثابتة (قوله) فكانهم هم القائلون بناء على ادعاء ان غيرهم كالمعدوم (قوله) بملاحظة الحيثية اى حيثية المطابقة (١) حتى يتميز عن الصدق اى الحكم المطابق للواقع من حيث

(١) اذ لفظ المطابقة مشتق من باب المشاركة فتدل على المشاركة من كلا الطرفين لكن فى التعريفات يراد قيد الحيثية ذكرت اولم تذكر فافهم منه

مع الاشارة الى دفع ما يقال تدوين هذا العلم لم يكن فى عهده ع م ولا فى عهد الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما اهملوا) هذا كلامه (٢٤) فقوله تمهيد لبيان شرف العلم وغايته

نه مطابق له اذ لولا اعتبارهـا وملاحظتها لصـدق تعريف الحق على الصدق اذ يصدق عليه انه الحكم المطابق للواقع لان المطابقية بالكسر يستلزم المطابقية بالفتح لتلازمهما اذ لو وجد المطابقة بين الشيئين كان كل منهما مطابقا ومطابقا بالنسـبة الى الاخر فيكون الحكم المطابق للواقع بالكسر مطابقا له بالفتح ايضا فاذا لم يلاحظ الحيثية فى تعريف كل منهما يصدق تعريف كل منهما على الاخر فيجب ملاحظتها (قوله) لكن لايلايم اه لان الظاهر من قوله واما الصدق فقد شاع فى الاقوال خاصة ان الفرق بينهما انما هو من جهة شـيوع الصدق فى الاقوال دون الحق وقوله وقد يفرق يدل على ان الفرق بينهما فيما سبق ليس بهذا الاعتبار واما اعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما فلاقائل به (قوله) يشير ان الصدق اه الاشارة فى الشيوع (١) مع الخصوص تأمل (قوله) اذ المنظور اولا اه تعليل لكلام مطوى وهو قولنـا وانما سمى بالحق ما كان المطابقة معتبرة فيـه من جانب الواقع كذا نقل عنه يعنى ان معنى الحق فى اصل اللغة الثابت من حق اذا ثبت فلما كان المنظور اولا فى اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو الواقع الذى هو ثابت ويتحقق ناسب ان يعتبر بالتسمية به ذلك الاعتبار وكذلك الصـدق فى الاصل هو الانباء عن الشئ على ماهو عليه المعبر عنه بالفارسية براست كفتن ولما كان المنظور اولا فى اعتبار المطابقة من جانب الحكم هو الحكم الذى هو متصف بذلك المعنى الاصلى للصدق ناسب ان يعتبر فى التسمية بالصدق ذلك الاعتبار هذا لكن اتصاف الحكم باى معنى كان بالانباء عن الشئ على ماهو عليه محل كلام فتأمل (قوله) وهذا اولى مما قيل اه لانه يدل على وجه المناسـبة فى التسمية بخلاف ماقيـل وقد عرفت مافيه (قوله) فان مفهوم قولنا اه نقل عنه ان فيه ردا على من قال فيه مسـامحة لان المطابقة صفة الواقع والحقية صفة الحكم فلا يكون هى هى (قوله) فالمعنى ههنا كون الحكم اه يعنى ان معنى حقيته كونه بحيث يطابقه الواقع لكن لما كان مطـابقة الواقع اياه

(١) يعنى قد يطلق الصدق على غير الاقوال خاصة بدون الشيوع تدبر منه

قد بين الشارح شرفه وغايته بما بعد حيث قال رح وبالجملة هو اشرف العلوم الى قوله المؤيد اكثرها بالادلة السمعية وقوله لم يكن فى عهده ع م اه يعنى ان تدوين الكلام بدعة وكل بدعة رد كما ورد فى الحديث وقوله ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما اهملوا لانهم هم الواضعون الاحكام الشرعية وكانت عادتهم فى ذلك ارشاد المترشـدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وكمال لفعلوه ايضا قوله لصفاء عقائدهم هذا مع ماعطف عليه متعلق بقوله مستغنين قدم عليه للاهتمام او للاختصاص اى سبب استغنائهم هذه الامور لا ما توهم من عدم الشرف والعاقبة الحيدة الا يرى انه لما ظهر الفتن فى زمن المالك رح دون الفقه مع انه من التابعين) هذا كلامه فقوله قدم عليه للاهتمام او للاختصاص والحق ان التقديم لايكون الا للاهتمام على ما ذكره الشيخ عبد القاهر رح فالاولى ان يقال قدم عليه للاهتمام والاهتمام اما لكون الاول سببا للثانى واصلا له ولا شك ان سبب الشئ واصله مقدم على ذلك الشئ واما للاختصاص كما ذكره واما لانه لو قدم الدليل على المدلول يحصل العلم بالمدلول بلا توقف بخلاف ما لو اخر الدليل اذ ح ينتظر الى ان يرده الـدليل فيحصل العلم قوله (وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية الخ ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لاما فيه فما قلت المعرف ههنا هو المسائل المدللة فان من طالعها ووقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام من ادلتها ولك ان تقول الفقه هو

علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلوة يفيد معرفة وجوب صلوة زيد وعمرو مثلا وقد يقال التغاير الاعتباري كاف في الافادة كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال واما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط والاستحضار فسباق الكلام اعني قوله من تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يأبى عنه لكن لا يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد وليس بفقيه اجماعا وغاية ما يقال انه كما اجمع القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين انما يتأتى بان يجعل للفقه معنيان وعدم حصول احدهما في المقلد لا ينافي حصول الآخر فيه) هذا كلامه فقوله المعرف ههنا المسائل المدللة آه فحاصل تعريف الفقه ح هو المسائل المدللة المفيدة لمن طالعها معرفة الاحكام العملية من ادلتها التفصيلية وهذا التعريف مبني على ما هو المشهور من ان حقيقة كل علم مسائل ذلك العلم ثم ان هذا التعريف ناظر الى ان العلم المذكور في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام قد جعل بمعنى المعلوم واما ان يجعل العلم المذكور بمعنى المعلوم بل اريد به معناه الظاهري فحاصل التعريف ح هو التصديقات بالمسائل المدللة المفيدة لمن طالعها معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية وهذا التعريف مبني على ان حقيقة كل علم هي التصديقات بالمسائل ثم ان لا استبعاد في ان تكون التصديقات بالمسائل المدللة مفيدة للتصديقات الحاصلة لمن طالع (٤) تلك المسائل المدللة كالتصديقات المستفادة الحاصلة لمن طالع الكتب الفقهية المدللة بالادلة التفصيلية وقوله ولك ان تقول الفقه هو العلم بالاحكام الكلية الخ هذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه

مستلزمة لهذا المعنى تسومح وجعلت هي معنى الحقيقة ومعلوم ان هذا المعنى صفة للحكم ايضا والا فظاهر ان مطابقة الواقع اياه ليست صفة له بل صفة للواقع على ما لا يخفى لكن على هذا يكون المنظور اولا في اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو الحكم في الحقيقة ايضا (قوله) قلت بعد التسليم يعني لا نسلم ان الشيء بمعنى الموجود لم لا يجوز ان يكون بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبعد التسليم فرق آه (قوله) وبه يظهر آه اي بما ذكرنا من ان معنى قوله ما به الشيء هو هو ما به الشيء ذلك الشيء يظهر ان الضميرين للشيء (قوله) وقد يجعل احدهما للموصول وهو الثاني لا الاول اذ لا صحة له تأمل (١) (قوله) لكن ينتقض ظاهر التعريف اه واما باطنه وان امكن تصحيحه بجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم لكنه ارتكاب خلاف المتبادر والاصطلاح من غير ضرورة لظهور الوجه الصحيح الخالي من ارتكاب مثل هذا التكلف وهو جعل الضميرين للشيء وهذا هو المراد بقوله وجعل هو هو اه (قوله) بعد تسليم الاستفادة اه نقل عنه يعني يجوز ان لا يكون ما ذكره معرفا مساويا للعرضي كما يشعر به كلمة من في قوله فانه من العوارض فلا يكون المستفاد ايضا معرفا مساويا للذاتي بل يكون (٢) اعم اقول بل المعنى المفهوم من السوق ان مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه ليس ما به الانسان هو هو لانه من العوارض له ولا شيء من العوارض للانسان ما به الانسان هو هو فلا شيء مما يمكن تصور الانسان (٣) بدونه ما به الانسان هو هو واقول بعد تسليم الاستفادة المذكورة معنى عدم

(١) لان ضمير الموصول خبر المبتدأ ولو كان ضمير الموصول هو الاول لزم تقديم الخبر على المبتدأ وهو ليس بجائز لان تقديم المبتدأ واجب اذا كانا معرفتين وههنا كذلك فلا يصح ان يكون للموصول هو الاول كذا في كتب النحو منه

(٢) لان تعريف الذاتي نقيض لتعريف العرضي وتعريف العرضي تعريف بالاخص ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم منه (٣) لان المستفاد من قول الشارح مما يمكن تصور الانسان بدونه انه كلما لا يمكن التصور بدونه فهو ذاتي فيكون الفرق اعم من ان يتناوله اللوازم البينة بالمعنى الاخص فلا يكون التعريف مانعا منه

امكان تصور الشئ بدون الذاتى ان تصوره موقوف عليه ومحتاج اليه لا انه لا يمكن انفكاكه عنه فلا يرد اللوازم المذكورة لكن يرد عليه احد المتضايفين بالنسبة الى الآخر والملكات بالنسبة الى الاعدام كما يرد على مافى الحاشية ايضا (قوله) بطريق الاخطار بان لا يتصور تبعا وضمنا بل يلاحظ قصدا و فيه بحث نص عليه فى تلك الحواشى ايضا (قوله) وايضا زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم اه نقل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعلول (١) مما لا يخفى فلذلك قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والمعرف ما يستلزم تصوره تصور شئ آخر مع ان المبادى معدات للمطالب (فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين بالمعنى الاخص لا ينفك عن تصور الملزوم قلنا معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل و لقائل ان يمنع تغاير زمانى التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس فى زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال فى تصور الذاتى كذلك ايضا تأمل و الاولى فى الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشئ بدون الذاتى عدم امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكان تصوره بدون العرضى امكان ملاحظته مجردا عنه (قوله) يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرضى اذ يلزم حينئذ ان يكون كون تصور الكنه بدون العرضى و عدم كونه بدونه غير ضروريين واذا كان كون تصور الكنه بدون العرضى غير ضرورى يلزم ان يكون عدم كون تصور الكنه بدونه جائزا واذا كان عدم كون تصور الكنه بدون

(١) وما ذكره فى تحقق اللزوم بين المعد والمعلول وما تمسك به من قولهم الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر غفل عن الفرق بين اللزوم لشئ و بين اللزوم عن الشئ منه

لكن لا يناسب ما يذكر فيما بعده من قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا كما لا يخفى وقوله وقد يقال التغاير الاعتبارى كاف يعنى ان معرفة الاحكام العملية من حيث ذاتها واتصاف موصوفها بها مفيدة لها من من حيث تعلقها بالاحكام العملية وكونها آلة بملاحظتها كما ان علم زيد من حيث ذاته واتصاف زيد به مقيدا له اياه من حيث تعلقه بالمعلوم وكونه آلة للملاحظة حتى يكون بهذا الاعتبار الثانى كمالا لزيد وقوله فسباق الكلام الخ لفظا اسباق ههنا بالباء المنقوطة نقطة واحدة واعلم ان الملكة هى الكيفية النفسانية الراسخة ولها اقسام كثيرة منها ملكة الاستنباط وهى كيفية راسخة يتهيأ بها المجتهد لاستنباط الاحكام العملية عن ادلتها ومنها ملكة الاستحضار وهى كيفية راسخة يتهيأ بها الانسان لمشاهدة النظريات التى كتبها سابقا حتى كان بحيث يقدر ان يستحضرها متى شاء بلا تجشم كسب جديد وتسمى هذه الملكة عقلا بالفعل ثم ان التدوين ونحوه لا يتصور فى الملكات النفسانية وانما يتصور فى المسائل اصالة وفى التصديقات بالمسائل تبعا للمسائل بخلاف الملكات له لا يتصور فيها التدوين لا اصالة ولا تبعا قوله ولكن يرد على الاول الا وجوبة لزوم فقاهة المقلد فيه نظر لان الفقه على الاول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذى حصل له المعرفة المقارة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد فان قيد الحيثية كان معتبرا فى التعريفات على ما هو المشهور ولاشك ان مسائل المفيدة من حيث انها مفيدة غير المسائل المقارة من حيث انها مفادة وكذا التصديقات بالمسائل المفيدة غير التصديقات بالمسائل المفادة على ان من طالع المسائل المدللة ووقف على ادلتها حتى حصل له معرفة الاحكام

العرضى جائزا يكـون كون تصـور الكنه بالعرضى جائزا وهـو المحذور (قوله) مع العرضى لا به) فان مقابل قولنا بدونه هو قولنا معه لا قولنا به كذا نقل عنه (قوله) ويعتبرا لامكان بالنسـبة الى المقيد نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومى الابيض ممكن لا يسـتلزم جواز عدم البياض عن الرومى لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومى لا كيفية نسـبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبـة الوجود الى ذات التصـور الذى يكون بدون العرضى لا كيفيفية نسبة الكون بدون العرضى اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومى الابيض بان لا يوجد اصلا لا بان يوجد اولا يوجد وصفهمـا تأمل (قوله) على ان تصـور الكنه آه) جواب على تقدير تسليم الملازمة ايضا (قوله اى ليس عدمه ضروريا آه) اى ليس عدم كون تصور الكنه بدون العرضى ضروريا سواء كان وجوده اى وجود كون تصور الكنه بدون العرضى ضروريا او غيره بخلاف الذاتى فان عدم كون تصـور الكنـه بدون الذاتى ضرورى فلا يكون ممكنـا بهذا المعنى (قوله فالحكم بثبوت حقايق الاشياء) لغوا اى الحكم بان حقايق الاشـياء ثابتة لغوا على مايدل عليه قوله بمنزلة قولنـا الامور الثابتة ثابتة وانما كان لغوا الان عقد الوضـع فيه مسـتلزم لعقد الحمل اسـتلزاما جليا اذلا اقل من ان الثبـوت لازم للسـيئة فلا يفيد الحمل فائدة غير معلومة من عقد الوضع فيكون لغوا (قوله اذلا لغوية فى قولك عوارض الاشـياء آه) يعنى لولم يكن المنشأ مجموع الامور الثلاثة لكان قولك عوارض الاشـياء ثابتة لغوا على تقدير عدم منشـئية تعريف الحقيقة وكان قولك حقـايق المعدومات ثابتة لغوا على تقدير عدم منشـئية كون الشئ بمعنى الموجود وكان قولك حقايق الموجودات متصورة لغوا على تقدير عدم منشـئية كون الثبوت بمعنى الوجود فاللازم باطل والملزوم مثله (قوله فان اكثر من سمعـه اه) يعنى ان المعنى من قلة الاحتيـاج المستفادة من كلة ربما هو قلة المحتاجين وهم اصحاب

العملية عن ادلتها التفصيلية فهو لا يكون مقلدا بل يكون متعلما مجتهدا فى تحصيل المعرفة بتلك المسائل اذالمجتهدون والمتأخرون كانوا يتعلمون ويستفيدون (٢٧) المسائل العملية عن ادلتها التفصـيلية من المجتهدين المتقدمين ولا يلزم من هذا ان يكون المتأخرون ومقلدين وقـد صرح الشريف الجرجانى رح فى حاشية المطالع ان المتعلم ناظر متفكر فى المسائل لا مقلد غافل عن الدليل وقـوله وكذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة لانزاع فى ان الفقه من العلوم المدونة لكن كونه مدونا لايقتضى فقاهة المقلد قطعـا فالاولى ان يقال كذلك اجمعوا على ان المسائل الشرعية العملية المدونة من الفقه وان لم يذكر دلائلها اصلا وقوله بان يجعل للفقه معنيان احدهما هو العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية والاخر هو المسائل المدونة والحق ان اطلاق الفقيه على المقلد اطلاق مجازى لا حقيقى هذا وقد نقل عنه انه قال هذا الكلام المذكور فى حق المقلد مبنى على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات الظنية والافلا سؤال ولا جواب فان تحصيل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد لا غير قوله عن ادلتها متعلق بالمعرفة وكونها من الادلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون استدلاليا فخرج علم جبرائيل والرسول ع م فانه بالحدس لابتجشم كسب جديد فان قلت للرسول علم اجتهادى ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال هذا كلامه) فقوله تعريف الاحكام الاستغراق قيل عليه ان تعريف الفقه ح هو العلم الذى يفيد معرفة جمع الاحكام العملية او هو معرفة جميع الاحكام العمليه فعلى هذا لم يوجد

فى الدنيا ففيه عالم بجميع مسائل الفقه وذلك لان الحوادث العملية لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين فلايكون احد فقيها عالما بالفقه اجيب بانه لما تعذر معرفة جميع الاحكام العملية بالفعل لعدم تناهي الحوادث اصطلح الفقهاء على اطلاق الفقيه على من حصل له انتهى التام لمعرفة جميع الاحكام العملية وذلك لاستجماعه المأخذ والاسباب التى يتمكن بها من معرفة تلك الاحكام على تفاصيلها من ادلتها ثم ان حمل تعريف الاحكام على الاستغراق لا ينافى الاصطلاح المذكور والمقصود هو التوفيق بين الامرين المذكورين بقدر الامكان قوله ومعرفة الاحوال الادلة الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام ففيه مثل ما مر من الكلام وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال وقس عليه قوله ومعرفة العقايد هذا كلامه فقوله مثل ما مر اى يصح فيه ان يجاب بالاجوبة الثلاثة المذكورة آنفا وقوله على الموصول وهو كلمة ما فى قوله وسموا ما يفيد معرفة وقوله يرتفع الاشكال اى لا يرد الاشكال بان يقال مثلا ان اصول الفقه نفس معرفة احكام احوال الادلة اجمالا ما يفيده فح لا حاجة الى احد الاجوبة الثلثة اذ ح يكون المعنى وسموا معرفة احوال الادلة اجمالا الخ وقوله وقس عليه قوله ومعرفة العقائد لكن اذا عطف قوله ومعرفة العقايد على قوله معرفة الاحكام لا يتصور فيه الجواب الثانى لان كثيرا من المسائل الكلامية قضايا شخصية كقولنا الله تعالى عالم قادر ومحمد نبي صادق الى غير ذلك فلا يتصور فيها العلم بالاحكام الكلية حتى يندرج تحتها معرفة الاحكام الجزئية بخلاف مسائل الفقه كما مر وبخلاف مسائل اصول الفقه

الاذهان القاصرة (قوله ان اخذ موضوعه اه) اى اخذ اتصاف موضوعه بالعنوان بحسب الاعتقاد مشهور (قوله اى ليس مثل المثال الذى ذكره المسائل) وهو قوله الامور الثابتة ثابتة و انما قال كذلك لانه لافرق بين الثابت ثابت وبين الامور الثابتة ثابتة كذا نقل عنه (قوله ولك ان تقول) اى فى توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان نقل عنه ان التوجيه الاول ناظر الى كلمة التقليل والتو (١) جيه الثانى ناظر الى مدخولها اعنى الاحتياج الى البيان وفيه انه حينئذ لا يكون لقوله ولا مثل انا ابو النجم و شعرى شعرى مدخل فى بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة فى هذا القول و عدم ظهوره فى شعرى شعرى (قوله وهذا المعنى) اى شعرى الآن كشعرى فيما مضى اوشعرى هو شعرى المعروف بالبلاغة لا يحصل بجعل الاضافة للعهد والمقصود دفع توهم كون قوله شعرى شعرى غير محتاج الى التأويل بناء على كون الاضافة للعهد (قوله وكم فرق بين المعنيين) اى كم من فرق بين شعرى الآن كشعرى فيما مضى اوشعرى هوشعرى المعروف بالبلاغة وبين بعض الاشعار معينا مع انه معتبر فى العهد الذكر الحقيقى لفظا او تقديرا او الذكر الحكمى و لم يوجد ههنا فلا يرد ان يقال لم لا يجوز (٢) ان يكون الاضافة للعهد ويكون المراد المعنى المعهود على ان ارادة المعنى المعهود لا ترفع اللغوية (قوله والمشهور) اى فى توجيه قولنا ربما يحتاج الى البيان اى ربما يحتاج الى بيان صدقه بناء على تأويله بما نعتقده حقايق الاشياء (٣) وفيه ان الظاهر ان

---

(١) فان قيل بين التوجيهين تناف لان كلمة ربما اذا كانت للتقليل كما هو التوجيه الاول لا يمكن التوجيه الثانى لانه حينئذ لا تقليل اذلا حظنا التوجيه الثانى فلا يمكن التقليل قلنا على التوجيه الثانى تحمل كلمة ربما للتحقيق لا للتقليل وربما كما جاءت للتقليل قد يستعمل للتحقيق ايضا على ما بينه الفاضل الرومى منه (٢) هذا اذا كان الاضافة فيهما للعهد واما اذا كان الاضافة للعهد فى المحمول فقط وهو شعرى الثانى لايكون الحكم لغوا لكن لا يحصل التمدح المراد من قول الشاعر انا ابو النجم منه (٣) لان حقيقة بعض الاشياء كالواجب مثلا لا يظهر الا بالبرهان منه

المراد جميع ما نعتقد حقايق الاشياء ثابتة ولا شك ان صدق هذا يحتاج الى البيان البتة فلا معنى للفظة ربما اللهم الا ان يراد ان القليل من فروع نوع هذا الكلام يحتاج الى البيان لا اكثرها ولا يخفى ما فيه و ان اريد ان جميع مانعتقده حقايق الاشياء مما نشاهده كما مر فلا يحتاج الى البيان اصلا (قوله ان شعرى شعرى كذلك) اى بناء على التأويل ايضا و نقل عنه (١) و جعل قوله ولا مثل انا ابوالنجم وشعرى شعرى مبنيا على وجه لم يذكره فى الكتاب مما لا يرتضيه من له ادنى دراية فى الاساليب (قوله لم يتوجه السؤال اصلا) هذا اذا اريد بالحقيقة مابه الشئ هو هو مطلقا واما اذا اريد مابه الشئ هو هو باعتبار تحققه فتوجه السؤال ظاهر وايضا لم يصح الحمل على هذا المعنى المجازى اذ ليس المعدوم ثابتا فيلزم الكذب الا ان يراد بالاشياء جنس المعنى المجازى لكنه خلاف الظاهر وهو ظاهر (قوله من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها) اى التصديق بثبوتها فى نفسها وبثبوت احوالها لها لان ثبوتها فى نفسها و ثبوت احوالها لها من جملة الحقايق ايضا وحاصل المعنى ان العلم بها اعم من ان يكون تصورا اوتصديقا متحقق بخلاف تقدير الثبوت فان العلم حينئذ هو التصديق بثبوت الحقايق فى نفسها او لغيرها وما ذكره المحشى من استغراق الانواع فمما لا يسمع من اهل العربية بل كلام مستحدث ومستبدع وانما حمله على ارتكابه لزوم تحقق العلم بجميع الافراد على تقدير ارادة استغراق افراد الجنس (قوله كما يحتاج الى العلم بالثبوت) اى بثبوت الحقايق فى انفسها اى بكونها ثابتة يحتاج الى العلم بالاحوال اى بكونها ممكنة وحادثة وكذا يحتاج الى تصور طرفى الثبوت (قوله فمن قدر الثبوت يعنى ان البعض وجه تقدير الثبوت بان الغرض الحقيقى

(١) هذا رد على من قال فى جواب هذا السؤال بانه لم لا يجوز ان يجعل بناء على وجه آخر لاناظرا الى قولنا ربما يحتاج الى البيان حتى يتوجه عليه بان هذا ليس ناظرا اليه بل مثله فاجاب بقوله وجعل قوله ولا مثل انا ابو النجم الى آخره منه

كقولنا الامر للوجوب فانه حكم كلى يندرج فيه الاحكام المتعلقة بالاوامر مخصوصة فى قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحو ذلك قال بعض الفضلاء (٢٩) قوله حتى ان بعض التغلبة قتل كثيرا من اهل الحق اذ قد روى ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الامة طلبا منهم الاعتراف بحدوث القرأن قوله كالمنطق للفلسفة عد فى المواقف كونه بازاء المنطق وجها آخر مغايرا لكونه مورثا للقدرة على الكلام وجمعهما الشارح نظرا الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤل الى كونه مورثا للقدرة هذا كلامه) فقوله فيؤل الى كونه مورث القدرة لايخفى عليك ان فى تشبيه علم الكلام بالمنطق وجهين احدهما باعتبار المقابلة والاخر بالاعتبار افادة القدرة فعلى هذا لايؤل احد الوجهين الى الاخر وذلك لان حاصل الاول هو ان للفلاسفة علما نافعا فى علومهم سموه المنطق ولنا ايضا علم نافع فى علومنا سميناه فى مقابلته بالكلام وحاصل الثانى ان علم الكلام يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات مع الخصم كما ان المنطق يفيد قدرة على النطق فى العقليات والخاصمات هذا مأخوذ من شرح المواقف قوله فاطلق عليه هذا لاسم اى اولا ولولم يقيد به لضاع اما قيد الاول فى الاول او ذكر وجه التخصيص فى الثانى اذ لاشركة فى كونه اول ما يجب حتى يختص للتميز واما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فقائم فى سائر الوجوه ايضا مع انه لم يتعرض لوجه التخصيص فى غيره هذا كلامه) فقوله اى اولا الخ اى فاطلق عليه اولا هذا الاسم لكن علم الكلام اول ما يجب ولولم يقيد بقوله اولا لضاع اما ذكر قيد الاول فى قوله ولانه ادل ما يجب

والمقصود الاصلي هو الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع و لا يتم ذلك الغرض الا بتقدير الثبوت فرده المحشى بان ذلك الغرض كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال والى تصور الطرفين فتقديره دون غيره غلط و ايجاب تقديره غلط ظاهر (قوله فقد غلط غلطين) نقل عنه الغلط الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلهذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثانى ظن وجوب التقدير (قوله والتأنيث باعتبار المضاف اليه) نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقايق هو ثبوت الحقايق ففى ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما فى قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى كلامه وقيل ويمكن ان يجعل الضمير راجعا الى القضية المذكورة اعنى قوله حقايق الاشياء ثابتة والمعنى والعلم بان الحقايق ثابتة متحقق فان قلت الحكم بان حقايق الاشياء ثابتة هو التصديق بثبوتها فهل هذا الذى يتلوه الا تكرار بلا فائدة قلت (١) لو سلم فالعلم بالعلم غير لازم ولو سلم ففيه فائدة هى التأكيد فى البداهة والرد على المخالف فان ابقاء الحكم بلا دليل دليل على بداهته ففهم من ذكره كذلك بداهته ثم اكده تنبيها للغافلين و تصريحا بما حصل به الرد على الجاهلين وفيه ان عادة المص فى هذا الكتاب جرت على ابقاء الحكم بلا دليل وان كان فى غاية الخفاء فكيف يفهم من ذكره كذلك بداهته حتى تؤكد (قوله نحن نقيد العلم بكونه بالكنه) اى نقول ان المراد العلم بها بالكنه فيكون المراد عدم العلم تفصيلا فيلزم المحذور على تقدير عدم التقدير لا يقال تسليم العلم بالوجه يستلزم تسليم العلم بالكنه اذ ما من وجه الا وهو كنه لانا نقول الكلام فى العلم بجميع الحقايق (قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه) فيه ان الشارح انما عمم العلم التصورات والتصديقات ويجوز ان يكون المراد بالتصورات

(١) يعنى لا نسلم اولا ان الحكم بان حقايق الاشياء ثابتة تصديق بثبوتها لم لا يجوز ان يكون كذلك بيانا للواقع من غير تصديق ولو سلم فالعلم اه وايضا لم لا يجوز ان يكون التصديق على مذهب الامام ولا يكون الحكم هو التصديق اذ التصديق عنده مركب منه

من العلوم اذ حينئذ يكفى ان يقال ولان ما يجب من العلوم آه او ضاع ذكر قوله ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا وانما قلنا اوضاع ذكر قوله ثم خص الخ اذ لا شركة لغير الكلام فى كونه اول ما يجب فلا يحتاج الى ان يقال ثم خص آه وقوله واما احتمال تسمية الغير آه جواب سؤال مقدر مثل ان يقال سلمنا ان علم الكلام انما سمى به لكونه اول ما يجب لكن يحتمل ان يسمى غيره به لكونه مما يجب فى الجملة وان لم يكن اول ما يجب فاحتاج الى ذكر قوله ثم خص الخ اجاب بان ماذكرتم وجه آخر محتمل غير الوجه المذكور فلو اعتبر امثال ذلك الاحتمال فى تسمية غيره من العلوم لوجب فى سائر الوجوه المذكورة ايضا ان يقال ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا لان ذلك الاحتمال قايم فى سائر الوجوه المذكورة ايضا وذلك مثل ان يقال ولانه يورث قدرة على الكلام فاطلق عليه هذا الاسم لكونه مورثا للقدرة ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا وقس على هذا باقى الوجوه المذكورة وذكر فى التاتارخانية ان علم الكلام من فروض الكفاية وذكر فى المواقف قد اختلفوا فى اول واجب على المكلف فالاكثر على انه معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف والعقائد الدينية وقيل هو النظر فى معرفة الله تعالى وقيل اول جزء من النظر وقال القاضى انه القصد الى النظر والنزاع لفظى اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول فهو معرفة الله تعالى وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا فهو القصد الى النظر قوله هذا هو كلام القدماء (اى ما يفيد معرفة العقايد من غير خلط الفلسفيات هو كلام السلف رح والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم هذا كلامه) فقوله اى ما يفيد

معرفة العقايد الخ هذا التفسير مبنى على ان يكون معرفة العقايد معطوفا على معرفة الاحكام على ماهو الظاهر واما اذا عطف على الموصول فالمناسب حينئذ ان يقال اى معرفة العقايد من غير خلط لفلسفيات هذا كلام السلف قال الشارح ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية وهى التى اشار اليه رسول الله م انه قال ستفترق امتى ثلاثا وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة وهى ثم قيل من هو قال الذى هم على ما انا عليه واصحابى كذا فى آخر المواقف ومن اراد معرفة تفصيل فرق الاسلامية فليطالع ثمه قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين اى الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق مخلد فى النار عندهم وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار واهلها من استوى حسناته مع سيئاته على ماورد فى الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل اهلها اطفال المشركين وقيل الذين ماتوا زمان فترة من الرسل هذا كلامه) فقوله فان الفاسق مخلد فى النار عندهم فيه بحث فان كون الفاسق مخلدا فى النار عندهم لا ينافى ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار فيكون لها اهل غير الفاسق او كان اهلها هو الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق اولا حتى يحكم الله عليه بما يقتضيه الحكمة ثم يدخل جهنم ثم يخلد فى النار فالاولى ان يقال لا بين الجنة والنار فان القول بالواسطة بينهما لا يختص المعتزلة مع ان المقصود منها ذكر ما يختص بهم من المذاهب الباطلة وقوله وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار ويقرب من هذا ما ذكره القاضى البيضاوى فى قوله تعالى وعلى الاعراف رجال حيث قال وعلى الاعراف اى على اعراف الحجاب اى اعاليه وهو السور المضروب بينهما ليمنع وصول اثر

ما بالكنه فلا منافاة (قوله بل يجوز ان يترك القيد) اذا الخلاص من ذلك البطلان تارة يكون بتقدير الثبوت وتارة بترك القيد فيجوز ان يقدر الثبوت ويجوز ان يترك القيد وفيه انه على تقدير (١) تسليم القيد لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت تأمل (قوله ثبوت الكل غير معلوم ان قيل ان ثبوت الكل معلوم اجمالا كما مر من ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالى بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجها (٢) (قوله وان اريد البعض) اى بان لا يقصد الاستغراق فى حقايق الاشياء المعبرة عنها بالضمير فى بها قال الشارح ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشئ اه فيه ان كلام المخالفين نفى الثبوت عن الحقايق رأسا ونفى العلم بالثبوت وعدم الثبوت فالرد عليهم انما يحصل باثبات الثبوت واثبات العلم بالثبوت ولا دخل للعلم بالثبوت اذ لا دخل للعلم بنفس الحقايق فى ذلك الرد فوجب تقدير الثبوت (قوله فلا وجه للعدول عن الظاهر) اى من هذا الوجه الذى ذكره الشارح واما من الوجه الذى ذكرناه آنفا فالعدول موجه (قوله كما مر) من قوله ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود مانشاهده من الاعيان والاعراض (قوله جرى على وفق السباق) وهو قولنا حقايق الاشياء ثابتة (قوله والاظهر ان يحمل الاشياء ههنا) على المعنى الاعم ليعم نسبة امر الى آخر ايضا وايضا ان لم يحمل عليه يكون الحكم عليها بانها اوهام وخيالات باطلة باطلا بحسب الظاهر الا ان يؤول ويؤخذ الموضوع بحسب الاعتقاد او الظن (قوله اى تقررها) يعنى لا وجودها الخارجى اذ ليس انكارهم مقصورا على حقايق الموجودات على ماسيجئ (قوله ويرد عليه انه لا وجود للعلم اه) نقل عنه مع انه يمكن (٣) ان يناقش

(١) لانه يكون القيد على تقدير تسليم القيد مرادا وعلى تقدير جواز ان يجوز غيره مرادا يكون الشئ الواحد مرادا وغير مراد تأمل منه (٢) اذ لو كان المراد العلم الاجمالى بجميع الحقايق فلا اقل من العلم بكونها حقيقة محقق منه (٣) اى يمكن ان يناقش فى قوله الحكم تصديق بان يقال لا نسلم ان الحكم تصديق لجواز ان يكون الحكم نسبة حكمية او خطاب الله تعالى كما سبق للحكم هذه المعانى وان يناقش فى قوله التصديق علم بالواسطة بانا لا نسلم كون التصديق علما بل فى ان الحكم علم منه

احد يهما على الاخرى رجال اى طائفة من المؤمنين قصروا فى العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضى الله تعالى فيهم ما يشاء وقوله زمان فترة من الرسـل وهو الزمان الذى لم يوجد فيه نبى من الانبيـاء او لم يصل دعوة نبى الى اهله قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا (فان قلت سيجئ ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال من مذهبه قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده هذا كلامه فقوله فالمنافق كافر غير مجاهر قال الحسن البصرى ان من ارتكب الكبيرة من اهل القبلة فهو منـافق لان من اعتقد من العقلا ان فى هذا الحجر حية لم يدخل يده فى هذا الحجر فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قاله لا من اعتقاد فكذا الحال فى مرتكب الكبيرة هذا ما ذكر فى شرح الموقف فمن ههنا يعلم ان مرتكب الكبيرة كافر غير مجـاهر عند الحسن قوله لا يثاب ولا يعاقب لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم فعدم الثواب والعقاب فى الجنة والنار ينافى كونهما دارى ثواب وعقاب لانا نقول معنى كونهما دارى ثواب وعقاب انهما محل للثواب والعقاب لا ان كل من يثاب او يعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله فادخل الجنة دخولها مثابا بها ومستحقا لها كما يدل عليه السياق ولذا فرع على الايمان والاطاعة ونسب الدخول الى نفسـه وقس عليه قوله فدخلت النار هذا كلامه) فقوله ولو سلم الخ اى لو سلم ان كل من دخلها يثـاب ويعاقب فذلك بالنسبة الى المكلفين وقوله وقس عليه قوله فدخلت النار اى فالمراد بقوله فدخلت النار دخولها جزاء بهـا

فى ان الحكم تصديق والتصديق علم بل فى ان الحكم علم مطلقا (قوله فلا يلزم من عدم تحقق النفى الثبـوت) يعنى ان مبنى لزوم الثبوت من تحقق النفى امتناع ارتفاع النقيضين وهو ايضا من جملة المخيلات عنـدهم (قوله وهو بمعنى الوجود) وهو قرينـة لكون انكارهم مقصورا على حقـايق الموجودات كذا نقل عنه (قوله ليس ههنـا بمعناه) اى ليس التحقق ههنا بمعنى الوجود بل المراد به ههنا الثبوت فى نفسه لكن لم يكن متحققا فى الخارج والا لم يسـتلزم عدم تحقق النفى تحقق الاشياء لجواز ان يكون النفى ثابتا فى نفسه وان لم يكن موجودا فى الخارج وثبوته فى نفسه ينا فى وجود الاشياء (قوله وعدم تمامه على اللا ادرية ظاهر) لانهم لا يدرون شيئا حتى يناظر معهم شئ كما سيجئ على انهم انمـا ينكرون العلم بالثبوت ولا تعرض فيه للعلم ولو تبعا كما فى التحقيق فلا وجه لا يراده بالنسـبة اليهم (قوله اما على العندية ففيه تأمل) نقل عنه وجه التأمل هو ان حاصل قولهم بنفى تقرر الاشـياء هو انه لا نسـبة متحققة فى نفس الامر حتى يتقرر فح يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفى فى نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى (١) النسـبتين نعم يرد عليه ما اورد فى الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة المخيلات عنـدهم انتهى يعنى ان عـدم ارتفـاع النقيضين من جملة ما انكروا ثبوته وتقرره فلا يلزم من عدم تحقق النفى الثبوت (قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات) اه يعنى ان بين كلامى الشارح مخالفة و منافاة اذ يفهم من كلامه فى شرح المقاصد تمامه على العنديه ايضا و فيـه ان عند العندية لا استحالة فى التناقض بالنسبة الى الشخصين كما عرف (قوله وغرضهم من هذا التمسـك) جواب سؤال مقدر وهو ان فى تمسـكهم بما ذكر مع دعويهم المذكورة تناقضا وتقرير الجواب ظـاهر قيل و يمكن ان يحمل ما قالوا على الالزام اى

(١) وان تحقق نسـبة النفى حقيقة من جملة الحقايق انما لم يذكر هذا الشـق لمعلوميته و ظهوره لا دخل لا يراده المذكور بقوله نعم يرد فى هذا الشـق و لهذا لم يفصـل بين الا يراد والمورد لافادة عدم الدخل منه

الضروريات بزعمكم منها حسيات على زعمكم والحسن قد يغلط على زعمكم وحينئذ فلا تناقض فيما قالوا (قوله وقد يستعار آه) ويمكن ان يراد بقوله قد يغلط كثيرا قد يغلط حينا كثيرا ولا يخفى مناسبة التمثيل بالاحول والصفر اوى بهذا المعنى (قوله لعل هناك سببا عاما لغلط عام) اى شيئا واحدا يكون سببا لغلط فى كل حكم حكم فمن اين الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى ينتفى السبب (قوله بداهة العقل جازمة به) اى بانتفاء مطلق اسباب الغلط فى مثل آه قيل هذا سهو ظاهر والحق فى الجواب ان يقال لاحاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه فى نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل (قال الشارح) والاختلاف فى البديهى جواب عن شبهة القدح فى البديهيات كما ان ما قبله جواب عن شبهة القدح فى الحسيات ومابعده جواب عن شبهة القدح فى النظريات واما قوله و تعرض شبهة يفتقر فى حلها الى انظار دقيقة فلم يجب عنه و اجيب عنه ان ذلك غير قادح لافى الجزم بها ولا فى بداهتها لان العقل انما يجزم ببداهته لا بنظره حتى يحتاج فى ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لوعرض له شئ منها لا يلتفت اليه و يعلم بطلانه اجمالا لكونه مصادما للضرورة ولو تصدى للحمل فربما احتاج الى النظر والتأمل لكن لا لتحصيل الجزم بل دفعا لدغدغة المتعلم و جذبا بضبع الافهام القاصرة فى مظان الذلل قال الشارح والحق انه لاطريق الى المناظرة معهم اى مع السوفسطائية نقل عن ناقد المحصل ان الحق ان تصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهة تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبهة وجوه فسادها يفيد لهم الثبت فيما يرمونه كيلا يركنوا الى شئ منها اذا لاح لهم فى بادى رأيهم (قوله حملا للفظ على الشايع المتبادر) اى اللفظ المذكور قيل لعل وجه جعله من المكسور دون المضموم انه لو كان من المضموم لتوهم اختصاصه بالقلب فلا يشمل التعريف ادراك الحواس (قوله) يخالف العرف واللغة نقل عنه ولا يمكن

ومستحقا لها كما يدل عليه السياق وهو قوله لعصيت وكذا يدل عليه نسبة الدخول الى المخاطب نفسه اشارة الى ان لاختياره مدخل فى الدخول والاستحقاق (٣٣) قوله وكان الاصلح لك ان تموت صغيرا اذهب معتزلة بصرة الى وجوب الاصلح فى الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل وصفه يجب تنزيه الله عن ذلك فالجبائى اعتبر فى الانفع جانب علم الله فاوجب ماعلم الله نفعه فلزم ما لزمه وبعضهم الذين لم يعتبر فيه ذلك وزعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريفه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح فى الدين والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق فى الحكمة التدبير والتربية فلايرد عليهم شئ هذا كلامه) فقوله وذهب معتزلة بصرة الخ اشارة الى جواب السؤال الذى اورده بعض الافاضل حيث قال لو قال الجبائى ان الايجاد والايقاء ليسا مما يجب على الله تعالى بل الواجب عليه اللطف كاعطاء بالفعل والقدرة وارسال الرسل لم يرد الالزام على الجبائى وذكر فى شرح المقاصد قال البصريون يجب على الله تعالى ما هو الاصلح بعباده فى الدين فقط ويعنون بالاصلح الانفع واتفقوا على وجوب اقصى مايمكن فى معلوم الله وانه تعالى فعل الكل احد على غاية مقدوره من الاصلح وليس فى مقدوره لطف لوفعل بالكفار لامنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها وقوله فلزمه مالزم يعنى ان الجبائى كان من البصريين حتى ذهب الى ماذهبوا اليه فلذا الزم عليه الحسن الاشعرى وقوله بعضهم لم يعتبر ذلك اه اى لم يعتبر فى الانفع جانب علم الله ﴿٥﴾ تعالى قوله فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا اى فان قال الصغير يارب لم امتنى صغيرا وما ابقيتنى الى ان اكبر فاصير محلا قابلا لتعريض الثواب مع ان تعريض الثواب واجب عليك

يارب لزمه اى لزم ذلك البعض ترك الواجب فى هذا الصغير المذكور فم يكون ذلك البعض مبهوتا وقوله وذهب معتزلة بغداد اه وذكر فى شرح المقاصد ذهب البغداديون من المعتزلة (٣٤) الى انه يجب على امة ماهو الاصلح لعباده فى الدين والدنيا معا ويعنون به الاصلح فى الحكمة والتدبير فعلى هذا لا يراد الالتزام على معتزلة بغداد على ما نقلنا آنفا من السؤال الذى اورده بعض افاضل قوله فسموا اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة هذا هو المشهور فى ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار وفى ديار ما وراء النهر اهل السنة هم الماتريدية اصحاب ابى منصور ماتريدى رح وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف فى بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها) هذا كلامه فقوله اصحاب ابى منصور الماتريدى قيل هو تلميذ ابى حنيفة رح فى الدرجة الرابعة قوله وغيرها كمسئلة ايمان المقلد مثلا والحق ان اهل السنة هم الفرقة الناجية الذين قال النبى ع م فى شانهم هم الذين على ما انا عليه واصحابى وهذا عام يتناول الاشاعرة والماتريدية وسائر اهل السنة والجماعة ممن كان مذهبه خاليا عن البدع التى ذهب اليها سائر الفرق الاسلامية على ماذكر فى المواقف قال الشارح ثم لما نقلت الفلسفة اى علم الحكمة وعرفوه بانه العلم الباحث عن احوال الموجودات الخارجية على ماهى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ويندرج فى هذا العلم العلم الالهى الباحث عن احوال الموجودات مع قطع النظر عن المادة كالبحث عن احوال الواجب تعالى والعقول والنفوس والاعراض ويندرج فيه ايضا العلم الطبيعى عن احوال الاجسام الطبيعية كالبحث من احوال الافلاك والعناصر والحيوانات والنباتات

الفرق فى الادراك الحسى بين البهايم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من فى قوله لمن قامت هى به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل ماسيجئ ان الحواس انما هى الالات فى الادراك فلا يرد المخالفة (١) تأمل قوله ثم التميز فى التصور الصورة) فالعلم (٢) بالماهية المتصورة ليس تلك الصورة بل صفة توجبها كذا نقل عنه اعلم ان هذه الصفة ليست نفس الصورة وهوظ وكذا ليست التعلق الخاص بين العالم والمعلوم الذى به صار الاول عالما والثانى معلوما وكذا ليست انتقاش الذهن بالصورة اذهما ليسا بموجبين الصورة لاحقيقة ولا استعقابا بالعادة الا ان يراد بالايجاب الاقتضاء وقيل التميز هو التعلق والنسبة بين العالم والمعلوم والصفة انما هو مبدؤه فصار العلم من الكيفيات النفسانية وحاصل التعريف ح ان العلم صفة حقيقية ذات تعلق توجب لموصوفها تميزا وكشفا لمتعلقها لا يحتمل ذلك التميز نقيض متعلقها بل ينافيه ويدفعه اى لا يكون مع ذلك التميز عند المميز احتمال نقيض المميز ولا تجويز وقوع الطرف المخالف له لا حالا ولا مآلا فخرج الوهم والظن والشك واعتقاد المخطئ المقلد اذ بجامعها تجويز وقوع الطرف المخالف سؤالا او مآلا ولا خفاء فى ان الحمل على هذا التوجيه اوجه وابعد من التكلفات والتعسفات بخلاف ماذكره المحشى فان فيه ارتكاب المجاز فى وصف التميز بعدم احتمال النقيض على اعترف به وكذا فى اطلاق

(١) وجه التأمل ان العلم لغة وعرفا انما يطلق على ادراك العقل بالحواس لا على ادراك الحواس كادراك الحيوانات العجم فانه سيأتى ان المدرك فيها حواسها اذ لا نفس لها ناطقة وفى الانسان النفس ليس الا منه (٢) كانه قيل اذا كان التميز هو الصورة التى هى الصفة يلزم ان يكون الشئ موجبا لنفسه فاجاب بقوله فالعلم بالماهية المتصورة ليس تلك الصورة اى الصورة التى هى التميز حتى يلزم ان يكون الشئ موجبا لنفسه بل صفة غيرها توجبها اى بل صفة حقيقية توجب التميز وهو معلول لها وهذا رد على صلاح الدين الرومى حيث قال صريحا بانه يجوز ان يكون هو ذلك التميز والتغاير الاعتبار كاف منه

والمعادن وقوله وهذا هو كلام المتأخرين اى هذا العلم الذى خلطوافيه كثيرا من الفلسفة هو كلام المتأخرين وقوله وما نقل عن السلف من الطعن فيه آه ذكر فى التاتار خانية وكره جماعة الاشتغال بعلم الكلام وتأويله عندنا انه

التميز على الصورة والنفى والايجاب واما اطلاق التميز على التعلق الخاص فمتعارف لكن فى وصف التميز بمعنى التعلق بعدم احتمال النقيض تجوزا ايضا (قوله ومتعلقه الطرفان) اعلم ان موجب صفة العلم فى التصديق الايقاع والانتزاع فان كان مراده بالنفى والاثبات اياهما يكون المتعلق النسبة او وقوعها اولا وقوعها على مذهب الحكماء او المجموع المركب من الطرفين (١) والنسبة والوقوع واللا وقوع على مذهب الامام وان كان المراد بهما الوقوع واللا وقوع او النسبة السلبية والايجابية فهما وان سلم صحة ارادتهما بهما ليسا بموجبي صفة العلم على مالا يخفى (قوله بان لم يوجب اياه آه) فيه تصريح بان المراد بالاثبات والنفى فى قوله وفى التصديق الاثبات والنفى الايقاع والانتزاع (قوله فيخرج الاحساسات آه) اى على تقدير التقييد بالمعانى بان يقال صفة توجب تميزا بين المعانى (قوله يرد عليهم) اى على من قيد تعريف العلم بالمعانى وحاصل السؤل ان ادراك زيد قبل الرؤية علم على ماصرحوا به ولا يصدق تعريف العلم عليه لانه ليس ادراك معنى بل ادراك عين محسوسة وحاصل الجواب ان ادراكه قبل الرؤية ادراك معنى لا ادراك عين محسوسة لان ادراكه قبل الرؤية على وجه كلي والكلى لا يكون عينا بل هو معنى (قوله والامر فى ادراكه بعد الغيبه عن الحواس مشكل) لانه ح لا يدرك احساسا بل يدرك علما مع انه ليس ادراك معنى بل ادراك عين محسوسة قيل المدرك اولا وبالذات بعد الغيبة عن الحواس امر خيالى يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعانى لكنه لمطابقته الامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال (قوله ومن هنا) اى من ورود هذا السؤال آه قيل لفظ لا يحتمل صفة لصفة فى تعريف العلم والنقيض فى قوله لا يحتمل النقيض نقيض الصفة لا التميز كذا نقل عنه فح يصح البناء

(١) اى الطرفين من المحكوم عليه وبه لان المراد من الطرفين هما الوقوع واللا وقوع او النسبة الايجابية والسلبية منه

كره المناظرة والمجادلة لانه يؤدى الى اثارة الفتن والبدع وتشويش العقائد او يكون المناظر فيه قليل الفهم او طالبا للغلبة لا للحق واما معرفة الله وتوحيده ومعرفة النبوة والذى ينظر فيه من العقايد فلا يمنع عنه وكان من فروض الكفاية وقوله ثم هنا الى سائر السمعيات اى الى الامور التى يتوقع عليها السمع كالنبوة او يتوقف هى على السمع كالمعاد كذا فى شرح المواقف فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون اثبات الصانع ونحوه من السمعيات لتوقف السمع عليه مع انهم لم يعدوا امثاله من السمعيات قلنا توقف عليه بواسطة النبوة والمتبادر من ذكر التوقف هو التوقف بلا واسطة قوله قال اهل الحق (الظاهر ان المقول مجموع مافى الكتاب فالمراد باهل الحق اهل السنة وان خص بقوله حقايق الاشياء ثابتة فالمراد اهل الحق فى هذه المسئلة وهم ماعدا السوفسطائية عن آخرهم ويحتمل ان يراد اهل الحق فى جميع المسائل وهم اهل السنة وتخصيصهم بالذكر اعتدادا بهم فكانهم هم القائلون) هذا كلامه فقوله الظاهر ان المقول مجموع مافى الكتاب اعترض عليه بعض الفضلاء بان هذا التوجيه مما يأباه قول المصنف فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشى عند اهل الحق ونحن نقول الاباء ممنوع اذ لا بعد فى ان يقول اهل الحق الالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق فلا اشكال كما لا يخفي واعلم ان ماذكر في الكتاب اقسام منها ما يختص باهل السنة

ومنها ما يكون مشتركا بين اهل السنة والمعتزلة وغيرهم ومنها ما يختلف فيه اهل السنة اختلافا واقعا فيما بينهم على ما سيجئ جميع ذلك ان شاء الله تعالى لكن وقوع هذه الاقسام فى الكتاب (٣٦) لا ينافى ان يكون المقول بجموع مافى الكتاب من حيث هو مجموع وقوله وهو اهل السنة فكانه قيل قال اهل السنة حقايق الاشياء ثابتة وقوله فكانه هم القائلون وهذا مثل قولهم لافتى الا على الاسيف الا ذو الفقار قوله وهو الحكم المطابق قد يفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية لكن لا يلائمه قوله واما الصدق اه وقوله وقد يعرف الخ هذا كلامه) فقوله يفتح الباء الخ اى قال بعض الناس وهو الحكم المطابق بفتح الباء بناء على اعتبار كون الواقع مطابقا من حيث هو مطابق بكسر الباء فيكون الحق حكما مطابقا بفتح الباء لكن قوله واما الصدق فقد شاع فى الاقوال خاصة لا يلايم فتح الباء فانه يدل على ان لا فرق بين الحق والصدق الا بحسب الاستعمال ثم ان الصدق وهو الحكم المطابق بكسر الباء فكذا الحق ينبغى ان يكون هو الحكم بكسر الباء وايضا قوله وقد يفرق بينهما يدل على ان الكلام السابق لم يقع فيه الفرق بينهما فهذا القول ايضا لا يلايم فتح الباء فان فتح الباء مبنى على وقوع الفرق بينهما فى الكلام السابق هذا اختلف قال بعض الافاضل وقوله وهو الحكم المطابق يشعر بان الحق هنا صفة مشبهة وقد يجئ بمعنى المصدر قوله فقد شاع فى الاقوال يشعر الى ان الصدق قد يطلق على غير القول قال فى حواشى المطالع يوصف بكل منها القول المطابق والعقد المطابق هذا كلامه فقوله يشعر الى ان الصدق قد يطلق على غير القول وانما قال يشعر لان قوله شاع فى الاقوال يدل بطريق المفهوم على

المذكور اى بناء شمول التعريف للتصورات على انها لا تقايض لها اذ التصورات صفات لا تناقض لها على ما زعموا (قوله فيصح البناء اى البناء المذكور) على ان لا نقيض لتميزها اذ لو كان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصورات فعدم نقيضها يستلزم عدم نقيضه (قوله مما لا ثبت له) اى لا حجة له (قوله فلو سلم ان للتصور نقيضه) اى لتميز التصورات تأمل (قوله فلا معنى للبناء على عدم النقيض) لان شمول التعريف للتصورات ح حاصل وان كان للتصور نقيض (قوله قلت هذا انما آه) اى عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة انما هو فى المتصور بالكنه لا فى المتصور بالوجه آه فشمول التعريف للتصورات بالوجه يكون مبنيا على انها لا تقايض لها وان لم يكن شموله للتصورات بالكنه مبنيا عليه (قوله على ان بناء الشئ آه) جواب على تقدير تسليم عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة فى المتصور بالوجه ايضا يعنى ان شموله للتصورات مبنى على عدم النقيض فى الواقع على هذا الزعم وهو لا ينافى بناءه على شئ آخر على تقدير فرض النقيض لها لكن عبارة المحشى لا تفى بهذا المعنى ولا يستو فيه على ما لا يخفى على المتأمل مع ان بناء الشمول على ان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير عدم النقيض لها بل مطلقا (قوله والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتمانعين آه) معنى التمانع للذات ان لا يجتمعا فى التحقق والانتفاء وذلك لا يكون الا فى التصديق ومعنى التنافى ان لا يجتمعا مطلقا سواء كان فى التحقق والانتفاء او فى المفهوم بانه اذا قيس احدهما الا الآخر كان فى نفسه اشد بعدا عنه من جميع ما سواه وهذا يكون فى التصورات ايضا كذا قرر فى المطولات (قوله اذ لا تمانع فى التصورات بدون اعتبار بالنسبة) (١) يعنى اذا اعتبر النسبة تكون بين التصورات تمانع ايضا مثلا اذا لوحظ مفهوم صدق

(١) قيد بدون اعتبار النسبة واقعى لا قيد احترازى بانه لو اعتبرت النسبة لكان بين التصورات تناقض لانه لو اعتبرت النسبة يكون من التصديقات لا التصورات تأمل منه

ان الصدق قد يطلق بدون الشيوع على غير الاقوال ايضا وقوله فى حواشى المطالع اى قال الشريف الجرجانى رح وانما ذكر هذا الكلام لتأييد قوله قد يطلق على غير القول قوله ويعتبر فى الحق من جانب الواقع اذا المنظور

الانسان و مفهوم سلبه وقيسا الى ذات واحدة لم يكن اجتماعهما فى تلك الذات ولا ارتفاعهما عنها لان كل مفهوم سواهما يصدق عليه انه انسان او يصدق عليه انه ليس بانسان فبهذا الاعتبار هما مفردان متناقضان كما ان القضيتين اللتين هما محمولا هما متناقضان لكن هذا التناقض فى قوة تناقض القضايا فقد رجع التناقض بين المفردات الى تناقض القضايا فلذلك عرفوا التناقض باختلاف القضيتين آه وصرح بعضهم بانه لا تناقض فى التصورات فلا يرد ماتوهم انه اذا اعتبر النسبة تكون من قبيل التصديقات لا التصورات (قوله ومن ههنا قيل نقيض كل شئ رفعه آه) اى من تفسير النقيضين بالمتنافيين آه و فى هذا القول مناقشة من وجهين احدهما ان هذا القول لايصدق على نقيض السلب والثانى ان قوله سواء كان رفعه فى نفسه اورفعه عن شئ يقتضى ان يكون رفع الضاحك عن شئ يقتضى ان يكون رفع الضاحك عن شئ مثلا نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو نقيض اثبات الضاحك لذلك الشئ فحق (١) العبارة ان يقال رفع كل شئ نقيضه سواء كان ذلك الشئ الاثبات للغير اولا اللهم الا ان يجعل الرفع فى ذلك القول موضوعا ونقيض كل شئ محمولا لكنه خلاف الظ (قوله والاشهر هو الاول) وهو المعنى الحقيقى بقرينة قوله و قول المنطقيين محمول على المجاز (قوله وايضا يلزم منه آه) عطف على قوله يبطل كثيرا من قواعد المنطق ووجه آخر لضعف قول من قال لانقيض للتصورات (قوله وتصور له) الصواب ترك التصور وان يقال مطابقة له لان الصورة ليست تصورا بل موجبه بناء على التعريف المذكور (قوله فرق بين العلم بالوجه آه) فالعلم بالوجه ههنا هو العلم بالانسان والعلم بالشئ من ذلك (٢) الوجه هو العلم بالحجر بالانسانية فالمطابق هو الاول

(١) وهذا مدفوع بان رفعه فى نفسه بالنسبة الى التصورات ورفعه عن شئ بالنسبة الى التصديقات لا كلاهما بالنسبة الى احدهما على حدة حتى يقتضى ماذكره السائل منه (٢) فالعلم بالوجه هنا هو العلم بنفس مفهوم الانسان بسبب الوجه له والعلم بالشئ من حيث ذلك المفهوم لا العلم بذلك المفهوم منه

اولا فى هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اى ثابتا متحققا واما المنظور اولا فى الاعتبار الثانى فهو الحكم الذى يتصف بالمعنى الاصلى الصدق وهو الانباء عن الشئ على ماهو عليه وهذا اولى مما قيل يسمى الاعتبار الثانى بالصدق تميزا) هذا كلامه فقوله اذ المنظور اولا آه لا يذهب عليك انه اذا طابق الحكم كان الواقع مطابقا بكسر الباء والحكم مطابقا بفتح الباء فهذه المطابقة القائمة بالحكم تسمى حقا بالمعنى المصدرى وانما سميت هذه المطابقة القائمة بالحكم حقا لان المنظور اليه اولا فى هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اى ثابتا متحققا وان نسب الحكم الى الواقع كان الحكم مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا بفتح الباء فهذه المطابقة القائمة بالحكم تسمى صدقا وانما سميت هذه المطابقة القائمة بالحكم صدقا تميزا لها عن اختها هذا ماافاده السيد الشريف فى حاشية المطالع واما قوله وهو الانباء عن الشئ على ماهو عليه فمنظور فيه لان هذا المعنى هو صفة المتكلم والمقصود ههنا هو بيان حال الصدق الذى هو صفة الكلام وهو مطابقة حكمه للواقع وهذا المعنى مشترك بين الحق والصدق الذى هو صفة الكلام فح يحتاج الى ان يقال سمى الاعتبار الثانى بالصدق تميزا كما ذكره الشريف رح قوله ومعنى حقيقة مطابقة الواقع اياه فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا انه مركب فلا يشتق منه له صفة كذا افاده الشارح فى نظائره وبعض الافاضل

لا الثاني وكلا منا في الثاني لا في الاول (قوله فالمتصور في المثال المذكور هو الشبح) نقل عنه توضيحه انا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في اذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله له عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك الشبح بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه اعني الشبح ووجه له والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث الاتصاف بمفهوم الانسان ولاشك ان علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية علم غير مطابق للواقع وهكذا الحال في قولك الماهية (١) المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللا (٢) معلوم لا يعقل واللاشيء (٣) كلي وامثال ذلك فليتأمل انتهى كلامه فيه ان العلم بالشيء من ذلك الوجه مسبوق بالعلم بثبوت الوجه للشيء وهو التصديق وعدم المطابقة راجع اليه لا الى التصور من الوجه والحاصل ان عدم المطابقة راجع الى التصديق الضمني لا التصور تأمل (قال الشارح فان قيل السبب آه) يعني انه ان اراد بالسبب في قوله واسباب العلم للخلق ثلثة السبب المؤثر حقيقة فهو الله تعالى لا غير وان

(١) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية وحصلنا مفهومها وجعلناه آلة للملاحظة فحصل منه صورة فاعتقدنا انه كذا ثم حكمنا عليه بانها موجودة في الذهن فان العلم بالماهية المجردة منها علم غير مطابق اذ الماهية لا تخ عن احدهما منه (٢) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات اللا معلوم وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة لملاحظته فحصل منه صورة فاعتقدنا به انه كذا ثم حكمنا عليه بانه لا يعقل فان العلم الحاصل من مفهوم اللا معلوم لذاته علم غير مطابق لا متعقل به منه (٣) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات اللا شيء وحصلنا مفهومه وجعلنا آلة لملاحظته فحصل منه صورة فاعتقدنا بان له افراد ثم حكمنا عليه بانه كلي فالعلم الحاصل من مفهوم اللا شيء علم غير مطابق لانه ليس له فرد متعقل منه

ههنا كلام طويل حاصل حمله مثله على التسامح في العبارة بناء على ظهور المعنى فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث مطابقه الواقع هذا كلامه فقوله كذا افاده الشارح في نظائره قد عرفوا الدلالة بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا يصح حمل الفهم على الدلالة فلا يصح تعريفها به وجوابه ان لا نسلم انه ليس صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان لفظة الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صيغة تحمل على اللفظ كالدال وفهم المعنى من اللفظ مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل ان يقال اللفظ مفهم منه المعنى هذا ما افاده الشارح في المطول حاصله ان الفهم وحده وان كان صفة للسامع لكن فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ وانما لم يشتق منه صفة تحمل على اللفظ لكونه مركبا بخلاف الدلالة كما عرفت وقوله حاصله حمل مثله على التسامح يعني ان فهم المعنى من اللفظ لا يصلح ان يكون صفة للفظ اذ هو صفة الفاهم قطعا نعم يفهم من تعلق الفهم باللفظ صفة له هي كونه مفهوما منه المعنى لكن القول بان فهم المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غير صحيح اللهم الا ان يؤل بان القوم وان عرفوا الدلالة بما ذكره لكنهم تسامحوا في ذلك اذلم يقصدوا به معناه الصريح بل ما يفهم منه مما هو صفة اللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ وان الفهم ليس صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكره في تعريفها معنى هو صفة اللفظ هذا ما افاده الشريف في حاشية المطول قوله ما به الشيء هو هو) لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية لانا نقول الفا على ما به الشيء موجود لا ما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية ليست بجعل جاعل

فان قلت الشئ بمعنى الموجود فيرد الاشكال قلت بعد التسليم فرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول وبه (٣٩) يظهر ان الضميرين للشئ وقد يجعل احدهما للوصول فلا يتوهم الاشكال لكن ينتقض حينئذ ظاهر التعريف بالعرضى اذا الضاحك ما به الانسان ضاحك وجعل هو هو بمعنى الاتحاد فى المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه الصحيح هذا ولو قيل فى التعريف ما به الشئ هو لكان اخص هذا كلامه) فقوله ما به الشئ هو هو هذا تعريف للحقيقة والماهية تنبيه على ان لفظ الحقيقة ولفظ الماهية مترادفان وان التعريف المذكور يتناول الحقيقة الكلية والحقيقة الجزئية واما اعرابه فالشئ مبتدأ والضمير المرفوع الاول مبتدأ ثان والضمير الثانى خبر للضمير الاول والمبتداء الثانى مع خبره جملة اسمية وقعت خبرا للمبتداء الاول اعنى الشئ وقوله لاما به الشئ ذلك الشئ اى لا يصدق على الفاعل ان يقال ما به الشئ ذلك الشئ فان حاصل تعريف الحقيقة هو ما كان بسببه نفس الشئ نفس ذلك الشئ ولا شك ان ما كان سببا لكون نفس الشئ نفس ذلك الشئ لا يكون الا نفس ذلك الشئ وفى جعل الشئ سببا لنفسه اشارة الى ان فى كونه نفسه مستغن عن السبب فلذا قال اذ الماهية ليست بجعل جاعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة لتلك الاخرى على ماذكر فى شرح المواقف فظهر ان التعريف لا يصدق على الفاعل اصلا ولا على العوارض الماهية وقوله بعد التسليم اولا نسلم ان الشئ بمعنى الموجود بل هو على معناه اللغوى وهو ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه ولو سلم ان الشئ بمعنى الموجود

اراد به السبب الظاهرى اى المؤثر فى ظ الامر وان لم يكن مؤثرا فى الحقيقة فهو العقل لا غير وان اراد السبب المفضى فى الجملة بان يخلق اه فهو غير منحصر فى الثلاثة المذكورة لا عقلا ولا استقراء وهو ظ (قوله حاصله اختيار الخ) اى المراد السبب المفضى فى الجملة وحصره على هذه الاشياء بناء على عادة المشايخ فى الاقتصار يعنى لما لم يتعلق غرضهم بتفاصيل تلك الاشياء وكان مرجعها الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضى الى العلم (قوله يعنى ان الحس لظهوره وعمومه) اى الانسان والبهايم يعنى انه لما كان عاما لم يبق لجعل السبب فى تلك الادراكات العقل مجال فلا جرم جعلوا الحس سببا على حدة وفيه ان الكلام اما فى العلم الانسانى او الاعم منه ومن العلم الملكى والجنى وايا ما كان فليس السبب فيه العام على ان التقييد بالانسانى لا يلايم تعميم الخلق بالملك والانس والجن على ما لا يخفى (قوله فانها مبنية على ان النفس لا يدرك آه) قالوا فى اثبات الحس المشترك انا نحكم على الجسم الابيض الطيب الرايحة الحلو بانه جسم ابيض طيب الرايحة حلو والحاكم لا محالة يحكم بحضرة المحكوم عليه والمحكوم به ولا يكون حصول هذه الامور فى النفس لان النفس مجردة لا يرتسم فيها صورة المحسوسات ولا ترتسم فى الحس الظاهر لان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات فاذا لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر تدركها جميعا اى اللون الظاهر الجزئى والرايحة الجزئية والطعم الجزئى وغيره كذا قال الاصفهانى (قوله اشارة الى انهما لا يتقاطعان) فيه ان التلاقى (١) يحصل عند التقاطع ايضا فلا يكون فيه الاشارة المذكورة (قوله وما يقال) اى فى توجيه قوله والحركات من ان الحس اذا شاهد الجسم الخ ليندفع به الايراد بكون الحركات من الاعراض النسبية كما فعله صلاح الدين الرومى (قوله فليس بشئ) بل هذا مؤيد للايراد المذكور (قوله لان ادراك الشئ اه) اى لان ادراك العقل الكون فى المكان بواسطة مشاهدة الحس فيه ادراك الشئ بواسطة

(١) يعنى اذا حصل مفهوم اللا شئ فى الذهن حصل الشئ فيه لان مفهومه شئ فلا خطاء فى الحكم بل الخطاء فى تصور اللا شئ تأمل منه (١) لعل الاطلاق

لكن فرق بين مابه الموجود موجود آه اوقوله فلا يتوهم الاشكال اى لا يتوهم ورود النقض بالعلة الفاعلية فان احد الضميرين ههنا محمول على الاخر بالمواطاة مع ان العلة الفاعلية لا يتصور حمله على معلوله بالمواطاة قال بعض الافاضل وتقديم الظرف ههنا للتخصيص اى مابه وحده لامع غيره فخرج بذلك جزء الماهية يعنى ان جزء الماهية هو ماكان الشئ به مع غيره ذلك الشئ لاماكان به وحده ذلك بخلاف الماهية اذهى مابه وحده يكون الشئ ذلك الشئ وقوله والاصطلاح اى وخلاف الشئ الاصطلاح لان احد الضميرين ههنا كان محمولا على الاخر بالمواطاة والقوم اتفقوا على الشيئين اذا حمل احدهما على الاخر بالمواطاة لا يقتضى اتحادهما فى المفهوم وانما يقتضى اتصاف الموضوع بالمحمول فمن ههنا يظهر ان جعل هو هو بمعنى الاتحاد فى المفهوم فيما اذا جعل احد الضميرين للموصول خلاف الاصطلاح وقوله لكان اخصر هذا وان كان لكنه انما يدل على ان احدهما محمول على الاخر ولا يدل على الاتحاد والعينية مع انه المقصود ههنا ذلك لان تكرير الضميرين وحمل احدهما على الاخر ثم حمل مجموعهما على الشئ يدل دلالة ظاهرة على الاتحاد والعينية بخلاف ما اذا لم يتكرر الضمير اذ لا يفهم ح الا حمل الضمير على الشئ ولا شك ان حمل احد الشيئين على الاخر على اتصاف احدهما بالاخر ولا يدل على ان احدهما عين الاخر قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه (اى بالكنه واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتى ايضا قيل عليه يستفاد منه ان الذاتى مالا يمكن تصور الشئ بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور

مشاهدة الحس الجسم فيه ادراك الشئ بواسطة احساس الاخر ومثله اى مثل الشئ المدرك بواسطة احساس الاخر لايعد محسوسا وكذا لايعد مثل ذلك الادراك احساسا (قوله اشارة الى ان تقديم قوله كل آه) المعنى المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ماوضع كل من الحواس له بها لابغيرها لاماذكره الشارح وهو انها لايدرك بها مايدرك بالحاسة الاخرى على مالايخفى والفرق ظاهر لكنهما متلازمان تأمل (١) (قوله فان الخبر كلام) اى مركب تام اعم من ان يكون اخباريا او او انشائيا وهو ماتضمن كلمتين بالاسناد (قوله) فح كلمة ماعبارة عن الاثبات والنفى ويجوز ان يكون عبارة عن الوقوع واللاوقوع (قوله العلم مستفاد من التواتر) فيه مناقشة اذ الاستفادة من الخبر المتواتر لا من التواتر والاولى فى السؤال ان يقال العلم موقوف على التواتر فاثباته به (٢) دور وفى الجواب ان يقال نفس التواتر سبب العلم والمثبت بالعلم العلم بتواتره لا نفسه (قوله وهكذا حال كل معلول الخ) يعنى ان العلم بوجود كل معلول فى الخارج اوفى الذهن سبب للعلم بوجود علته الحقيقية كما ان وجود العلة سبب لوجود المعلول بالا لزوم دور (قوله معلول اعم) اذ يحصل بدون الخبر المتواتر ايضا كخبر الرسول عليه السلام مثلا (قوله قلت عدم الدلالة آه) اى عدم دلالة العام على الخاص عند مالم يعلم انتفاء سائر العلل وههنا سائر العلل معلوم الانتفاء لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل العلل غير التواتر كذا نقل عنه (قوله ان الخبر بمعنى الاخبار) اى فى قوله واما خبر النصارى اى اخبار اليهود الى النصارى (قوله فاحتيج الى تمحل تقدير فى قوله آه) يعنى ان عطف اليهود على النصارى يقتضى ان يكون اليهود مفعول الخبر ايضا وليس المعنى على ذلك فاحتيج الى تصحيح الكلام بتقدير لفظ الخبر قبله مضافا اليه معطوفا على الخبر المضاف الى النصارى سواء كان بمعنى الاخبار اولا وان كان

لفظ التلاقى فى غيرهم اختص بالاستعمال فى غير صورة التقاطع منه

(١) وجه التأمل ان المراد بيان حاصل المعنى لا المفهوم الحاصل من التقديم فلا وجه فيما ذكره منه (٢) الا ان يراد بالاستفادة السبب منه

الملزوم بطريق الاقطار على ما نص عليه فى حواشى المطالع فامكن تصوره بدونه فى الجملة بخلاف الثانى وايضا زمان
تصور اللازم غير زمان تصور ﴿ ٤١ ﴾ الملزوم فانفك فى هذا الزمان بخلاف الذاتى وهذا القدر يكفينا فى هذا المقام

الاول اولى وانسب (قوله فلا حاجة الى التمحل) اذ لا حاجة الى جعل الخبر بمعنى الاخبار فيصح المعنى على عطف اليهود على النصارى هذا هو الظ من تقرير المحشى رح لكن الحق ان الخبر بمعنى الاخبار جزما لان الخبر بمعنى المركب التام المحتمل للصدق والكذب لا يتعدى الى مفعول لا بنفسه ولا بحرف الجر وههنا قد تعدى اليه (١) فى الموضعين والتمحل انما هو بالنسبة الى الاضافة الى الفاعل والمفعول تأمل (قوله بل لم يبلغ اصل المخبرين الى آه) اى تواتره مم بل عدم تواتره ثابت لانه لم يبلغ اصل المخبرين بقتله حد التواتر قيل وقد ثبت بالنقل الصحيح ان عدد المخبرين بذلك اولا لم يتجاوز سبعة نفر والغالب انه لم يوجد العلم باخبار السبعة على ان اخبارهم به انما هو عن شبهة كما اخبر عنه عز وجل من مخبر بقوله وما قتلوه يقينا وقوله تعالى وماقتلوه وماصلبوه ولكن شبه لهم فتبين عدم تحقق شرط التواتر فثبت عدم التواتر (قوله وعرق اليهود قد انقطع آه) فالتواتر فيهم قد انقطع قيل انه قتل علماء اليهود فى مشارق الارض ومغاربها على انهم حرفوا التورية وذادوا فيها ونقصوا (قوله وبالجملة تخلف العلم دليل العدم) اى تخلف وقوع العلم من غير شبهة عن خبر اليهود والنصارى دليل على عدم تواتر خبرهم اذ انتفاء اللازم يلزم انتفاء الملزوم وان كان انتفاء اللازم اعم يستلزم انتفاء الملزوم تأمل وفيه انه لا يصلح فذلكة لما قبله قد جعله فذلكة له (قوله والتحقيق ان الاسباب) جعل الخبر (٢) اسبابا باعتبار تعدد المخبرين واخباراتهم والا فالخبر واحد (قوله واما وهم الكذب) كأنه قيل كيف يكون الخبر سببا للاعتقاد مع انه يوهم الكذب فاجاب بقوله لا مدخل للخبر فى وهم الكذب بل هو احتمال عقلى من خارج لكن قوله ولذا قيل

(١) اى الى المفعول فى الموضعين وهو على تقدير الاضافة الى الفاعل يتعدى بحرف الجر وهو فى الاول قوله بقتل عيسى عم و فى الثانى قوله بتأييد الخ واما على تقدير الاضافة الى المفعول فمع تعديته تكون بنفسه ايضا تأمل منه (٢) بمعنى الكلام المحتمل للصدق و الكذب و اما الخبر بمعنى الاخبار فالامر فيه ظ منه

وقيل ايضا ان اريد الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرضى وهو باطل وان اريد الامكان العام فهو حاصل فى الذاتى ايضا وجوابه اختيار الاول ومنع الملازمة اذ اللازم امكان تصور الكنه مع العرضى لا به ولو سلم يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد اعنى تصور الانسان بدونه لا بالنسبة الى القيد اعنى كون تصوره بدونه وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور على ان تصور الكنه بالعرضى غير ممتنع وان لم يطرد ويمكن اختيار الثانى بان يراد الامكان العام من جانب الوجود اى عدم ضروريا هذا كلامه) فقوله واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتى ايضا لا يخفى عليك ان المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغى ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريف الماهية كما يخرج عوارضها عن تعريفها فالاولى ان يقال بخلاف مثل الضاحك والكاتب والحيوان مما يمكن تصور الانسان بوجه ما بدونه واما ماهية الانسان فلا يمكن تصور الانسان بدونها وان كان التصور بوجه ما وهذا الذى ذكرناه توجيه حسن مستغن عن التكلفات الموردة فى هذا المقام فان قيل هل يمكن قيل كلام الشارح على هذا التوجيه المذكور قلنا نعم بناء على ان

الشارح ذكر فى حال العرضى واما له ﴿ ٦ ﴾ الذاتى على فطنه الطالبين رجاء لعون رب العالمين وقوله فيرد عليه
اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهى التى لا ينفك تصورها عن تصور الماهية وقوله بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف

اه اى لا نسلم ان كون الذاتى مالا يمكن تصور الشئ بدونه مستفادا من قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه فان هذه الاستفادة كانت فى غاية البعد كالا يخفى ولو سلم وقوع الاستفادة فى الجملة لكن لا نسلم وقوع الاستفادة بطريق التعريف المعتبر يعنى التعريف الذى يكون جامعا ومانعا وذلك لان التعريف المستفادة ههنا فرضا هو مالا يمكن تصور الشئ بدونه وانه غير مانع لتناوله اللوازم البينة بالمعنى الاخص ولو سلم وقوع الاستفادة بطريق التعريف المعتبر قلنا ان نقول ان المستلزم لتصور اللازم هو تصور الملزوم بطريق الاستار اى التوجه القصدى دون التوجه الضمنى حتى لو كان الملزوم متصورا بالكنه لكن لا بطريق الاخطار لايلزمه تصور اللازم البين وان كان بالمعنى لاحض بخلاف الذاتى اذ يلزم من تصور الشئ بالكنه تصور ذاتيته ايضا وان لم يكن تصور ذلك الشئ بطريق الاخطار وقوله زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم آه هذا الجواب لايجرى فى بعض اللوازم كالبصر للعمى اذ لا يمكن انفكاك تصور العمى من تصور البصر كما ان تصور الماهية لاينفك عن تصور الذاتى وقوله ان اريد الامكان الخاص آه اى ان اريد بالامكان فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدون الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور كنه الانسان بالعرضى كما جاز ان يتصور كنهه بدون العرضى لكن جواز تصور كنه الانسان بالعرضى باطل اذا لعرضى لا يفيد كنه ماهية المعروض وقوله فهو حاصل فى العرضى الذاتى ايضا اى يصح ان يقال يمكن بالامكان العام تصور الانسان بدون الحيوان وذلك لان تصور كنه الانسان بدون الحيوان ممتنع وكل ممتنع فهو ممكن بالامكان العام اذ فيه سلب الضرورة من

مداول الخبر هو الصدق لايلايم جعل الخبر بمعنى الاخبار على مالايخفى (قوله لكنه كاف فى الجواب) لايتوهم من هذا ان ايجاب الخبر المتواتر للعلم ليس بكلى لانه لايلزم من عدم كلية كون الاجتماع سببا ذلك على مالايخفى (قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين) نقل عنه اورد على ظ التعريف ان بعض الانبياء كيوشع عليه السلام امر بمتابعة شرع من قبله فهو ليس يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة اه وحاصله ان تبليغ الثانى ليس بالنسبة الى من بلغ اليهم الاول فلا اشكال وفيه ان المبعوث اليهم الثانى ان كانوا لم يبلغهم الاحكام قبل البعثة فلايتوجه ذلك الايراد وان كانوا قد بلغهم فلافائدة فى البعث اليهم للتبليغ الى اخرين وان كانوا كليهما فينبغى ان يقال فى التعريف من بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام الى من لم يبلغ اليهم تأمل (قوله ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الآية) وجه التأييد امران احدهما ان العطف يدل على المغايرة ولاقائل (١) بالمباينة فاما ان يكون الرسول اعم من النبى او بالعكس والاول منتف والالم يحتج (٢) الى ذكر النبى عليه السلام لان نفى العام يستلزم نفى الخاص فثبت العكس وهو المط وثانيهما ان الحديث قد دل على ان عدد الانبياء عليهم السلام ازيد من عدد الرسل ويجوز ان يجعل الحديث مؤيدا على حدة (قوله) وتخصيص بعد الصحف اه ج س وهو ان يقال لولم يشترط النزول عليه او تكرر نزول الكتب لما خصص بعض الصحف ببعض الانبياء مع ان الروايات ناطقة بهذا التخصيص (٣) وتقرير الجواب ان صحة هذه الروايات غير معلومة وعلى تقدير صحتها فالتخصيص بنزوله عليه اولا وايضا تخصيص البعض بالبعض لا يستلزم تخصيص كل واحد فيجوز ان يكون البعض مخصصا بالبعض والبعض الآخر مكرر النزول او كائنا مع متعدد تأمل (قوله ولا نقض بالفرضيات) اذ يجب ان يكون مادة النقض فى

---

(١) لكن هذا لاينفى المباينة الجزئية اعنى العموم والخصوص من وجه منه

(٢) يمكن المناقشة فيه لان عطف الخاص على العام كثير فى كلامه تعالى فلا يصلح هذا علة بكون الرسول اعم منه بل علة انه لا قائل به تأمل منه

(٣) فيه انه لادخل للسؤال فى الاشتراط وعدمه فلم ذكره فى تقدير السؤال منه

التعريفات من الواقعات وقيل المراد بالقصد ارادة الفاعل وهوالله تعالى اما لانه لا فاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان يكون فعله تعالى اوما يقوم مقامه فلايرد سحرالمتنبي (قوله وايضا اظهار الشئ فرع وجوده) فيه ان المذكور قصد الاظهار وكونه فرع الوجود مما يناقش فيه (قوله قدعدوا الارهاصات) اى الخارق الصادر عن النبي عليه السلام قبل البعثة يسمى ارهاصا اى تأسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا اسسته (قوله التعريف يعم المعقول والملفوظ) اى يجب ان يعمهما لان الملفوظ من مواد المعرف كالمعقول والايكون بين اول الكلام و آخره تناف يعرف بالتأمل ولو قال المعرف بدل التعريف لكان اولى (قوله بل يستلزم من بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل آه) فيه انه ح لا يكون الاستلزام للذات فلايصدق التعريف عليه ايضا اللهم الا ان يقال المراد بالاستلزام للذات ان لا يكون بواسطة مقدمة اجنبية لا ان لايكون هناك واسطة اصلا (قوله اذلايجب تلفظ المدلول اى لا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله (قوله فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره) تعليل لكونه خلاف الاصطلاح قيل الحصر غير حقيقي بل هو بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع فلا ينا فى تقسيم الدليل الى المفرد وغيره كالعالم وقولنا كل مسكر حرام واقول لاشك ان قولنا كل مسكر حرام مما يمكن التوصل بصحيح النظر فى نفسه ولو بانضمام امر آخر اليه الى العلم بمطخبرى فح يلزم ان يكون المراد بالنظر فيه مايعم النظر فى احواله (١) والنظر فى نفسه فيكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع دليلا على وجود الصانع على الاول ايضا فلا يصح هذا الحصر ولعل المحشى لهذا قال فيما سيأتى فالصواب تعميم الاول فتأمل والاعتراض ببعض المداولات مدفوع بارادة قيد

(١) معنى النظر فى حاله ان يجعل الحال محمولا للدليل الذى هو موضوع المطلوب واخرى موضوعا لمحموله بان يقال العالم حادث وكل حادث فله محدث ليتوصل به الى ان العالم له محدث اوفى نفسه فعلى هذا يكون الدليل مركبا وعلى الاول يكون مفردا و معنى النظر فى نفسه ان يأتى ترتيب المقدمات الحاصلة بالعمل المذكور لينتج ذلك المطلوب منه

احدى الجانبين وهذا هو معنى لامكان العام وقوله وجوابه اختيار الاول اى ولنا ان نختار الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور الكنه بسبب العرضى اذاللازم من الامكان الخاص هو امكان تصور الكنه مع العرضى لا امكان تصور الكنه بسبب العرضى ولوسلم ان اللازم امكان تصور الكنه بسبب العرضى قلنا ان نعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد اعنى تصور الانسان المقيد بكونه بدون العرضى لا بالنسبة الى القيد اعنى كون تصور الانسان بدون العرضى وقوله وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور اى فيرجع الامكان الخاص الى التصور المقيد مع قطع النظر عن القيد ان لايجوز ان يحصل ذلك التصور و يجوز ان لايحصل وهذا معنى الامكان الخاص وقوله غير ممتنع اى يجوز عند المحققين ان يحصل تصور الكنه بالعرضى اى بواسطة العرضى وح يكون تصور الكنه بواسطة العرضى ممكنا بالامكان الخاص فاندفع السؤال بالنسبة الى القيد ايضا وقوله ويمكن اختيار الثانى آه وهذا الجواب اولى مما سبق اذ هو الاخصر الاظهر المتبادر الى الفهم من قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه قال بعض الافاضل قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العواض فان كل عارض سواء كان غير لازم او لازما بينا او غير بين فقد يمكن ان يتصور تقرر الوجود لمعروضه خارجا او ذهنا من غير ان يتصور له ان لذلك العارض وجود وان كان هذا المتصور محالا فى نفسه بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لايمكن ان يتصور تقرر الوجود لشئ خارجا او ذهنا من غير ان يتقرر وجود ماهياته اوذاتياته فان التصور والمتصور محالان

ههنا هذا كلام ذلك البعض ولا يخفى عليك ان الاعراض النسبية كالحركات والسكنات والاجتماع والافتراق لا تتصور الا بعد تصور المنسوب والمنسوب اليه على ما ذكر فى شرح المقاصد (٤٤) ولا شك ان كل واحد من المنسوب والمنسوب اليه بالنسبة الى الاعراض النسبية لازم بين بالمعنى الاخص وتصوره مقدم على تصور الاعراض النسبية كالبصر بالنسبة الى العمى فان تصور البصر مقدم على تصور العمى فعلى هذا لا يصلح ان يقال يمكن ان يتصور تقرر الوجود للاعراض النسبية من غير ان يتقرر المنسوب والمنسوب اليه وجود كما لا يصح امثال ذلك فى ماهية الشئ وذاتياته فتأمل فان هذا المقام من مذال الاقدام عصمك الله ذو الجلال والاكرام قوله وباعتبار تشخصه هوية (المشهور بان الهوية نفس التشخص وقد يطلق على الوجود الخارجى ايضا والشارح قد اطلقها على الماهية باعتبار التشخص) هذا كلامه فقوله قد اطلقها على الماهية باعتبار التشخص اى اطلق الهوية على الماهية باعتبار كون الماهية شخصا معينا وجزئيا حقيقيا كالانسان اذا سار زيدا فعلى هذا يكون التشخص داخلا فى الهوية ويحتمل ان يعتبر التشخص شرطا خارجا عن الهوية لكن الاول اظهر واشهر وذكر فى شرح المواقف ان لكل شئ كليا كان او جزئيا حقيقة هو بها هو والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجى والحقيقة الكلية تسمى ماهية قال الشارح

الحيثية فى تعريف الاضافيات (قوله بقرينة ان التعريف للدليل) اوبقرينة كون لفظ العلم مشهورا عندهم فى التصديق (قوله) كونه ناشيا وحاصلا منه اما بطريق جرى العادة او الاعداد او التوليد (قوله لكن يردعليه ماعدا الشكل الاول) اجيب عنه بان ليس المراد بالملزوم ماهو المتعارف من امتناع الانفكاك او وجوب تحقق اللازم عند تحقق الملزوم بل الحصول والثبوت فمعنى التعريف ان الدليل هو الذى يحصل ويثبت من العلم به العلم بشئ آخر وهو لايقتضى ان لاينفك العلم بالمدلول عن العلم بالدليل ورد بانه ان اريد بكونه بحيث يحصل من العلم به العلم بالمدلول ان يكون حصول علمه كافيا فى حصول العلم بالمدلول يلزم ان لايصدق التعريف الاعلى ماهو بين الانتاج وان اريد به ان يكون للعلم بالدليل دخل فى حصول العلم بالمدلول يلزم ان يكون اجزاء الدليل دلائل بالنسبة الى المدلول على ان حمل اللزوم على هذا المعنى لايعرى عن نوع تكلف ويمكن ان يقال المراد بالدخل ماهو بطريق النظر بان يكون مرتبا على الوجه المعروف فلا يرد الاجزاء (قوله يستلزم العلم بالصانع) فيه ان العلم بالعالم من حيث حدوثه غير كاف فى حصول العلم بالصانع بل لابد (١) من العلم بان كل حادث له صانع ايضا (قوله شامل للمقدمات) اى للمقدمات المرتبة لايخفى ان الثانى غير شامل لمثل العالم فيكون الثالث اعم منه ايضا لكن فى قوله والعام لايوافق الخاص فى باب التعريفات بحث اذلو اريد بعدم موافقة العام للخاص فى هذا الباب ان لا يجوز التعريف بالعام فعلى تقدير تسليمه لايضرنا وان اريد ان لاموافقة بين التعريف العام لشئ وبين التعريف الخاص لذلك الشئ فم اذا التصادق فى مادة موافقة ما بينهما فى تلك المادة الا ان يراد بالموافقة المساواة فى الصدق ولما كان حاصل هذا التعريف على ما وجهه المحشى هو ان الدليل مايلزم من التصدق به التصديق بشئ آخر على طريق النظر الذى هو ترتيب امور معلومة للتأدى الى مطلوب والمتبادر (٢) من الملزوم

(١) يمكن ان يكون المراد ان العالم من حيث انه حادث مع ان كل حادث له صانع منه
(٢) لكن المتبادر من الاول ايضا ذلك على مالا يخفى منه

والشئ عندنا الموجود المشهور ان معنى الشئ هو الثابت المتقرر فى الخارج وهذا المعنى هو معنى الموجود ايضا فمعنيهما عندنا فان معنى الموجود هو الكائن فى الاعيان وهذا عين المعنى الاول عندنا خلافا للمعتزلة فان الاول اعم من الثانى عندهم

الشیٔ من الشیٔ لزومه من نفسه فقط لامنه ولامن حیث حال من احواله وح یكون مختصا بالمقدمات المرتبة كان هذا اوفق بالثانی منه بالاول فلیتأمل (قوله والصواب تعمیم الاول) بان یراد بالنظر فیه مایعم النظر فی نفسه والنظر فی احواله كما مر آنفا ووجه التصویب ما اشرنا الیه فیما مر والله اعلم مع ان التخصیص خروج عن مذاق الكلام فیه ایضا (قوله قصد به التصدیق) ویعلم ذلك القصد بالقرائن (قوله هف) وذلك لان الرسالة ثابتة بالمعجزة و اذا كانت المعجزة باطلة كانت الرسالة باطلة هف بل كفر (قوله فلا یكون كاذبا لان الكذب من الذنوب (قوله الی ترتیب هذا النظر) وهوانه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو ثابت و مضمونه واقع (قوله بان تصور الخبر موقوف علی الاستدلال) ای تصوره بالرسالة موقوف علی الاستدلال لانه موقوف علی العلم بثبوت الرسالة له وهوانما یحصل بالاستدلال (قوله فیتوقف خبره ایضا بالواسطة) فیه ان الاستدلالی (١) مایستفاد من الاستدلال لامایتوقف علیه مطلقا والا لزم ان یكون التصور المذكور استدلالیا ولا قائل بكون التصور استدلالیا (قوله نعم تصور الخبر بعنوان آه) یمكن ان یكون مراد القائل هذا ایضا یعرف بالتأمل (قوله الملحوظ من حیث ذاته) مثلا الصراط حق من جملة اخبار الرسول وهو من حیث ذاته بدون ملاحظته بعنوان تبلیغ الرسول مفید للعلم الاستدلالی لتوقفه علی الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ماهو خبر الرسول فهو صادق فهذا صادق و اما كون صدق الخبر بدیهیا باعتبار تصور الخبر بعنوان مابلغه الرسول فلایستلزم بداهته بالاعتبار المذكور والكلام فی هذا (قوله هذا المعنی یعم الثبات آه) الاولی فی وجه كون الذكر لغوا ان یقال الثبات معتبر فی معنی التیقن تدبر (قوله وفیه مافیه) قیل وجه النظر انه لامعنی للاحتمال بحسب نفس الامر لما مر من ان

(١) لا یقال لیس المراد بالاستدلالی ههنا معناه العرفی لانا نقول ح لا یلایم تفسیر الاستدلالی بالحاصل بالاستدلال ای النظر فی الدلیل منه

اذالاول عندهم یتناول المعدوم الممكن دون الثانی وقوله ومعنی البدیهی التصور واما تعریف الوجود بكون الشیٔ فی الاعیان فهو تعریف لفظی لا تعریف حقیقی فلا ینافی كون معناه بدیهی التصور ومنهم من ذهب الی كونه كسبیا جاز تعریفه ومنهم من ذهب الی امتناع تصوره بالكنه قوله فالحكم ثبوت حقایق الاشیاء اورد آنفا ایذانا بانه ناش عما سبق والمنشأ مجموع الامور الثلاثة تعریف الحقیقة وكون الشیٔ بمعنی الموجود وكون الثبوت بمعنی الوجود اذلا لغویة فی قولك عوارض الاشیاء ثابتة وحقایق المعدومات ثابتة وحقایق الموجودات متصورة والقصر علی البعض تقصیر فلا نكن من القاصرین) هذا كلامه فقوله اورد الفاء ایذانا قد كرر الفاء الشارح ههنا لزیادة التأكید فی الایذان بان السؤال ناش عما سبق و بین الا فالفاء فی قوله فان قیل كاف فی الایذان بان السؤال ناش عما سبق وقوله والمنشاء مجموع الامور الثلاثة اعلم بین ان فی منشأ سؤال وموردا لسؤال فرقا ای قد اشار السید الشریف فی التقسیم المشهور للعلم الی الفرق بین مورد السؤال ومنشأ السؤال جاز ان یكون تعریف الحقیقة وحده اذالمعنی الماهیات الموجودة للاشیاء ثابتة وهذا لغو فان قولنا الموجودات ثابتة بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة وجاز ان یكون منشأ السؤال كون الشیٔ بمعنی الموجود اذالمعنی ح ماهیات الموجودات ثابتة وهذا ایضا لغو بمنزلة قولنا الثابتة ثابتة و اذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك ان قوله اذ لا لغویة فی قولك عوارض الاشیاء ثابتة الی قوله وحقایق الموجودات متصورة كلام ناش من عدم الفرق بین مورد السؤال ومنشائه فان مورد السؤال لا یجوز تغییره

وقوله عوارض الاشياء ثابتة تغيير لمورد السؤال وكذا قوله حقائق عوارض المعدومات تغيير المورد وكذا قوله متصورة تغيير له فتأمل ولا تكن من الغافلين والله المعين قوله ربما يحتاج الى البيان (اى فلما يحتاج الى بيان معناه فان اكثر من سمعه يفهم منه ذلك المعنى كما يقال فى مثل واجب الوجود موجود والحاصل ان اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه اللهم الا بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة قوله وليس مثل قولك الثابت ثابتة هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد اى ليس مثل المثال الذى ذكره المسائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبر متحد الموضوع والمحمول وقوله ولا مثل انا ابو النجم و شعرى شعرى ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعرى شعرى يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه وهو ظاهر ولك ان تقول حقايق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان لا بطريق التأويل وهو الصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة امر المراد بخلاف شعرى شعرى فانه يحتاج الى التأويل وهو ان شعرى الآن كشعرى فيما مضى او شعرى هو الشعر المعروف بالبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم معينا وكم بين المعنيين والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ففيه تأكيد كونه مفيد او يرد عليه ان شعرى شعرى كذلك واعلم ان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشئ على ما يعم الموجود والمعدوم ومجازا فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازى لم يتوجه السؤال اصلا) هذا كلامه فقوله فلما يحتاج الى البيان يعني اذ احتياجه الى البيان يكون فى غاية القلة بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة وقوله ولا مثل ان ابو النجم

المراد باحتمال النقيض ههنا التجويز العقلى لا مايعم الامكان الذاتى ولو سلم فالتخصيص تكلف فالاولى تغيير التفسير (قوله مغن عن هذا الكلام) اى عن قول المص والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات تأمل (قوله والاقرب) اى فى وجه التخصيص بالذكر ان مراد المص آه قيل الحق من ذكر هذا الكلام الاشارة الى دفع وهم حمل العلم فى قوله وهو يوجب العلم الاستدلالى على مطلق الادراك فان العلم عندهم وان لم يكن بهذا المعنى لكن استعماله فيه مشهور فى الكتب (قوله المنزه عن شائبة الوهم) يعنى كما ان العلم الثابت بالضرورة كذلك (قوله مشهور لا متواتر (١) قيل هذا الكلام منه ظ فى ان هذا الحديث متواتر وكذا ماذكره فى شرح المقاصد وهو رح ثقة فلا اعتداد (٢) بهذا القول الا بعد تصحيح النقل ممن هو اوثق منه قال ابن الصلاح من سئل عن ابراز مثال للمتواتر فى الاحاديث اعياه طلبه و حديث انما الاعمال بالنيات ليس من ذلك وان نقله عدد التواتر وزيادة لان ذلك طرأ عليه فى وسط اسناده ولم يوجد فى اوائله نعم حديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار تراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم كذا فى خلاصة الطيبى (قوله لا عن الدلائل) كما فى خبر الرسول وخبر الله تعالى وخبر الملائكة وخبر اهل الاجماع (قوله مبنى على المسامحة) بان يراد بخبر الرسول خبره وما فى حكمه وبالخبر المتواتر هو وما فى حكمه (قوله هذا مناف لما مر فى وجه الحصر من ان العقل ليس له آلة غير المدرك) اذ المفهوم منه انه آلة غير المدرك وهو نقيض مامر ومحصل الجواب (٣) عنه بمنع الآلية وكذا بمنع الغيرية واختار المحشى الاول دون الثانى

(١) الخبر المتواتر ما بلغت رواته فى الكثرة مبلغا احال العادة تواطئهم على الكذب و يدوم هذا فيكون اوله كآخره واوسطه كطرفيه منه
(٢) اى بقول من قال هذا مجرد فرض للتمثيل و الا فهذا الحديث مشهور لا متواتر منه (٣) ومحصل هذا الجواب هو ان يكون الغير هناك بمعنى جواز الانفكاك فيجوز ان يكون العقل آلة و لا يكون غير المدرك بمعنى جواز الانفكاك فلا يكون بين الكلامين تناف منه

وشعرى شعرى المقصود ههنا هو ذكر قوله شعرى شعرى وانما ذكر قوله انا ابوالنجم تنبيها على ان هذا الكلام كلام من كان مشهورا بالفصاحة والبلاغة وقوله الشهرة امرا المراد به وهو اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد

لما فيه من البعد وايضا لوحمل الغير على المصطلح يلزم ان لايكون الحواس ايضا آلة غير المدرك مع انه جعلها فى وجه الحصر آلة غير المدرك تأمل (قوله هذا هوالنفس بعينها) يعنى ان الجوهر المذكور هوالنفس الناطقة بعينها وهى والقوة العاقلة المتغايرتان فى العرف واللغة فهذا القول غيرمستقيم لكن قول الشارح يدرك به ظاهر فى انه سبب لادراك النفس والنفس هى المدركة لاسبب الادراك (قوله اذ لا كثرة اختلاف الخ) يعنى انه لوكان دليل السمنية يلزم ان يوجد كثرة الاختلاف فى جميع النظريات وليس كذلك اذلا كثرة اختلاف فى العلوم المتسقة (قوله لان هذه نسبة الخ) لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم فى الالٓهيات بحسب الظ بحثا عن حال النظر والمراد بالالٓهيات مايبحث عن ذات الله تعالى وصفاته اثبت كونه من قبيل النظر فى الالٓهيات بقوله لان هذا نسبة الخ (قوله لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا) يعنى ان من ادعى نفس الافادة يدعى العلم بها ايضا اى يلزم دعوى العلم بها اذلايمكن دعوى الشىء بدون العلم به فاذا نفى العلم بها يبطل دعويها وهذا معارضة فى مقابلة الدعوى (١) الثانية وفيه ان الاليق على هذا ان يذكر كلا المدعيين (٢) فى تحرير البحث ولاينظم جميع الشبه فى سلك واحد بل يذكر موجب كل شبهة بجنبها (قوله اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه) لان اثبات الكلية متضمن لاثبات حكم ذلك المخصوص فاذا اثبت الكلية بذلك المخصوص فقد ثبت ذلك المخصوص فى ضمنها بذلك المخصوص وهل هذا الا اثبات الشىء بنفسه فيكون دورا (قوله وقد زيفه الشارح فى شرح المقاصد) قال الشارح هنالك فان قيل معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بها يستفاد من نفس النظر

(١) اى دعوى العلم بها لادعويها نفسها منه (٢) قال السيد الشريف قدس سره فى شرح المواقف ان المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها ترتب على العلم بها بصدقها فالمنكر يدعى انتفاء معلومية صدقها ايضا وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم برأسها ويحتمل ان يكون هذا توجيها آخر غير ما ذكره المحشى انتهى كلامه تدبر منه

وقوله وكم بين المعنيين اى ومراتب كثيرة حاصلة بين المعنيين فان فى جعل الاضافة للجنس والاستغراق مبالغة فى مدح اشعار ابى النجم ليست تلك المبالغة فى جعل الاضافة للعهد والاشارة اى الشعر مخصوص من اشعاره وقوله والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام أه الظاهر ان مراد الشارح هو هذا المشهور لان الظاهر ان الضمير المستتر فى قوله يحتاج راجع الى قوله هذا الكلام وماذكره المولى المحشى ههنا كان مبنيا على رجوع هذا الضمير الى كون هذا الكلام مفيدا لا الى نفس هذا الكلام وانه خلاف الظاهر وايضا اذا قلنا هذا الكلام مفيد قد يحتاج الى البيان فالمتبادر منه هو ان معنى هذا الكلام مفيد ويحتاج صدقه فى نفسه الى البيان فنقول وبالله التوفيق اذا قلنا ان ما نعتقده حقايق الاشياء ونسميه بالاسماء من الواجب والممكن والانسان والفرس والنار والدخان امور موجودة فى نفس الامر فهذا القول كلام مفيد لا لغو غير مفيد حتى يحتاج فى بعض تلك الامور المذكورة الى البيان كاثبات الواجب وكاثبات الدخان فى الليل بسبب رؤية النار فى الليل وكاثبات النار فى النهار بسبب رؤية الدخان من بعيد فقوله ربما يحتاج الى البيان يعنى هذا الكلام باعتبار بعض الامور المندرجة فيه يحتاج الى البيان وان لم يحتج الى بيان اكثرها وقوله ويرد عليه ان شعرى شعرى كذلك لا يخفى عليك ان مقصود ابى النجم فى قوله شعرى شعرى هو ان شعره

مشهور بالبلاغة والفصاحة حتى لا يحتاج صدق هذا الكلام الى البيان بل ملاحظة ابى النجم يكفى فى صدقه وقوله فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازى لم يتوجه السؤال فيه بحث لان مابه الشئ هو هو اذا اخذ

بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم لا على العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق قلنا مبنى الكلام على ان اللازم فى القياس هو صدق النتيجة والملزوم هو صدق المقدمات المرتبة واما التصديق بالنتيجة اعنى العلم بتحققها فانما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وبكونها مستلزمة للمط بديهة او اكتسابا على ماتقرر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وبتحقق الملزوم و فيه نظر لان المستلزم للعلم بالنتيجة انما هو العلم بالمقدمات المرتبة ولا مدخل للعلم بكونها مستلزمه للمط فى ذلك الاستلزام وماذكر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وبتحقق الملزوم انما هو العلم بالمقدمات المرتبة فى القياس الاستثنائى لا العلم بكونها مستلزمة للمط (قوله اى توقف الشئ على نفسه) آه قال بعض المدققين توقف الشئ على نفسه من جملة افراد مفهوم الدور لان المتوقف على المتوقف على الشئ اعم من ان يكون نفسه او غيره وعلى هذا لا حاجة الى هذا التأويل (قوله بشخصية ضرورية الخ) وهى من هذه الحيثية مثبتة على صيغة الفاعل ومن حيث كونها ملحوظة بعنوان النظر مثبتة على صيغة المفعول ولا محذور فى ذلك فان حكم الشئ قد يختلف بديهة وكسبا باختلاف العنوان (١) (قوله) خرافات الاوهام) الخرافات الاحاديث المستملحة كذا فى المغرب والبعض يخفف الراء والبعض الآخر يشددها (قوله كما ستعرفه) اى من تفسير الشارح الاكتسابى بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وكذا لا يلايم ظاهر قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء لا يتوقف على شئ لكن لولم يجعل تفسيرا له لكان مستدركا محضا مع ان الظ من مقابلتها بما ثبت بالاستدلال كونه مقابلا للاستدلالى فيجب ان يكون تفسيرا له فليتأمل (قوله ويرد عليه

(١) على انه لو اخذ بعنوان النظر ايضا بان يقال هذا النظر يفيد العلم مشيرا الى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مثلا لم يلزم نظرية المحمول اى نظرية ثبوت المحمول للموضوع على مالا يخفى غايته ان يستفاد العلم الاجمالى بالشئ من العلم التفصيلى به و ليس ذلك من الدور فى شئ منه

باعتبار تحققه يتوجه السؤال البتة سواء اطلق الشئ على مايعم الموجود والمعدوم اولم يطلق على ماذكرنا فى الحاشية الاخرى قوله من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها (فاللام فى العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفا كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان ونحوهما فمن قرر الثبوت وقال لا يتم غرض الاستدلال الا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين هذا كلامه فقوله والتصديق بها اى والتصديق بوجودها كقولنا الانسان موجود وقوله وباحوالها اى والتصديق بثبوت احوالها كقولنا الانسان كاتب وقوله فاللام فى العلم لاستغراق الانواع قيل اراد بالانواع ههنا الانواع الثلاثة المذكورة وهى تصوراتها والتصديق بها وباحوالها قلنا هذا خلاف المشهور فيما بين اهل العربية مع انه بعيد من الفهم ولعله اراد باستغراق الانواع الاستغراق العرفى المتعلق بحقايق الاشياء فيكون المعنى ح ان العلم بجميع ما نعتقده من حقايق الاشياء من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها متحقق وهذا معنى صحيح فى نفسه مع ان الاستغراق العرفى مشهور بين اهل المعانى وقوله غلط غلطين احدهما انه يكتفى بالعلم بالثبوت مع انه لايكفى فان اثبات الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج ايضا الى العلم بالاحوال كما عرفت والثانى انه قد ادعى

وجوب تقدير الثبوت مع انه لا يجب تقدير الثبوت بل لا يجوز تقدير الثبوت والا يلزم الاكتفاء بالعلم بالثبوت وقد عرفت بطلانه قوله العلم بثبوتها بتقدير (٤٩) المضاف فالضمير للحقايق وقيل الضمير لثبوت الحقايق والتأنيث باعتبار المضاف اليه هذا كلامه) فقوله فالضمير للحقايق يعني ان الضمير المجرور في بها راجع الى حقايق الاشياء وهذا الضمير المجرور هو المضاف اليه للثبوت المقدر ههنا وقوله وقيل الضمير لثبوت الحقايق يعني ان ضمير بها راجع الى ثبوت الحقايق وهو اعني ثبوت الحقايق ما كان مذكورا في ضمن قوله كالعدل المذكور ضمنا في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى اي العدل هو اقرب للتقوى قال بعض الافاضل قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق يعني ضميرها يعود الى حقايق الاشياء وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام ان العلم بجميع حقايق الاشياء حاصل لنا سواء كان متصور الماهيتها او تصديقها او باحوالها ولا يخفى فساده فيجب ان يحمل على نوع منه بقرينة المقام ولا حاجة في ذلك الى تقدير المضاف كما توهم قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق (يرد عليه انه ان اريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فمسلم ولا يضر لانه غير مراد وان اريد اجمالا فممنوع فان قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع وقد سبق ان المراد ما نعتقده حقايق الاشياء فيكون معلوما لنا البتة لا يقال نحن نقيد العلم بكونه بالكنه لانا نقول لا دليل على هذا التقييد مع ان تعميم الشارح ينافيه ولو سلم فبطلان المقيد (٧) لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم وان اريد البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر) هذا كلامه فقوله غير مراد يعني ان قولنا العلم

ان المثال يتوقف) اي فيكون حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار خصوصا فيما اذا كان تصور الطرفين بالكسب فلا يكون مثالا للضروري بل من الاكتسابي اعلم ان الضروري والاكتسابي قسمان من العلم التصديقي كما سيشير اليه فيكون معنى الضروري ح العلم التصديقي الحاصل من غير احتياج الى مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه قوله فانه بعد تصور معنى الكل الخ ويكون المراد بالاكتسابي ما يحصل بمباشرة الاسباب بالاختيار بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله المباشرة بصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فلا يرد التوقف على الالتفات وتصور الطرفين واما ورود اهمال حال التجربيات والحدسيات فلا شك فيه (قوله وانه يلزم ان يكون حال بعض الخ) اذ على هذا يكون المبين حال ما ثبت بالبداهة بانه ضروري وحال ما ثبت بالاستدلال بانه اكتسابي واما ما لم يثبت بالبديهة ولا بالاستدلال كالتجربيات والحدسيات فلم يذكر ولم يبين انه ضروري او اكتسابي وان كان في الواقع من الاكتسابي بهذا المعنى واما اذا كان معنى البديهي الحاصل بدون توسط النظر ومعنى الاكتسابي الحاصل بتوسطه فلا يكون حال شيء من العلوم الثابتة بالعقل مهملا بقي فيه ان كون حال ذلك البعض مهملا انما لزم من تفسير البديهة باول التوجه في مقابلة ما ثبت بالاستدلال الا يرى انه لو جعل الكسبي والاستدلالي مترادفين وجعل الضروري مقابلا لهما مع بقاء البداهة بمعنى اول التوجه يلزم الاهمال المذكور ولهذا لم يكتف بعض الشارحين بذكر ترادف الاستدلالي والكسبي وكون الضروري مقابلا لهما بل تعرض بكون البداهة بمعنى عدم توسط النظر فيه هذا اعلم ان الظ من سوق كلام المص ان ما ثبت منه بالبديهة تفسير للضروري وما ثبت بالاستدلال تفسير الاكتسابي وان المراد بما ثبت بالبديهة ما لا يكون ثبوته بالنظر في الدليل بقرينة المقابلة بما ثبت بالاستدلال فاولوية ما في بعض الشروح ظاهر وما في قول المحشي رحمه الله وهو ان

الظ من عبارة المص ان الضرورى فى مقابلة الاكتسابى غير خاف (١) (قوله فالاولى مابعض الشروح الخ) فيه اشارة الى ان الايراد بالمثال مندفع بما ذكرنا واما الايراد باهمال حال بعض العلم الثابت بالعقل فلا يوجب الخطائية فى كلام المص بل ترك الاولى والاليق (قوله عن العلم الحاصل) ان قيل فعلى هذا لايكون تحصيله مقدورا للمخلوق لان تحصيل الحاصل ممتنع قلنا المراد نفى القدرة دائما وههنا انما تنفى القدرة بعد الحصول (قوله فلايلزم ان يكون العلم بحقيقة الواجب ضروريا) بناأ على انه يصدق عليه انه لايكون تحصيله مقدورا للمخلوق اى على رأى من جعل حصول الكنه ممتنعا ووجه الدفع ظ لانه غير حاصل للمخلوق وكذا العلم بالمجهول المطلق (قوله على نفى دخل القدرة) يعنى ان مالايكون تحصيله مقدورا للمخلوق هو مالايكون لقدرة المخلوق دخل فيه ولاشك ان لقدرة المخلوق دخلا فى الحسيات فيكون من الاكتسابى واما اذا كان معناه مالاتستقل قدرة المخلوق بتحصيله فيكون من الضروريات لان قدرة المخلوق ليست بمستقلة فى تحصيل الحسيات وان كان لها دخل فيه (قوله ولكل وجهة هو موليها) الوجهة الجهة التى يتوجه اليها اى لكل من الشارح وذلك البعض جهة توجه هو اى كل منهما نوليها اى متوجهها اولكل من الحملين وجهة هو موليها تأمل (قوله لايكون الا بالاسباب الخ) يعنى لاشئ من العلم الحادث مالايكون بسبب ضروريا كان او اكتسابيا فلما جعل صاحب البداية الكسبي مايكون بمباشرة الاسباب يكون الاسباب المباشرة اسبابا خاصة غير سبب الضرورى المقابل له ثم قوله واسباب العلم ثلثة المراد به مطلق الاسباب لاالاسباب المباشرة فلا يلزم ان يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب المباشرة حتى يكون من الكسبي ويتناقض ويكون قسيم الشئ قسما منه (قوله فليس المقسم) اى مقسم الاسباب الثلثة الاسباب للمباشرة بل مطلق الاسباب (قوله ولوسلم) اى ولوسلم ان المقسم الاسباب المباشرة (اعلم) ان كون نظر العقل من اسباب العلم

(١) اى غير ظ لان ظهوره من عبارة المص ليس بحكم بل الظ من عبارة المص ماذكرناه منه

بجميع الحقايق تفصيلا متحقق غير مراد ههنا وهو ظاهر وقوله نحن نقيد العلم بالكنه اى نحن نقول المراد هو لاعلم بجميع الحقايق بالكنه وقوله لا دليل على هذا التقييد اه اى لا دليل على التقييد بالكنه مع ان تعميم الشارح بقوله من تصوراتها والتصديق بها اوباحوالها ينافيه اى ينافى التقييد بالكنه اذا التقييد به كان مخصوصا بالتصور قوله ولوسلم هذا التقييد بالكنه فبطلان المقيد هو العلم المقيد بكونه بالكنه لايوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وهو كونه بالكنه ولما ترك كونه بالكنه بقى كونه بوجه ما ولاشك ان العلم بجميع الاشياء بوجه ما متحقق فح يبطل قول ذلك القائل للقطع بانه لاعلم بجميع الحقايق اذالعلم لجميع الحقايق بوجه ما متحقق قطعا فلاحاجة الى تقدير الثبوت كما زعم ذلك القائل هذا ولكن بقى ههنا بحث وهو ان قوله يرد عليه الى قوله بل يجوز ان يترك القيد ينبغى ان لايذكر ههنا لان قول الشارح والجواب ان المراد الجنس آه يغنى غناء قوله ويرد عليه آه وذلك لان المفهوم من جواب الشارح هو ان العلم التفصيلى غير مراد وكذا العلم بالكنه غير مراد بل المراد هو ان جنس العلم بالحقايق وان كان اجماليا حاصلا بوجه ما متحقق وهذا القدر من المراد يكفى فى الرد على السوفسطائية المنكرين بجنس العلم على الاطلاق فظهر ان ما اورده المحشى يئول الى ما اورده الشارح فى الجواب وقوله وقد يقال ايضا اى كالايراد الذى ذكره بقوله يرد عليه وحاصل هذا القول هو ايراد النقض على من قال المراد العلم بثبوتها وذلك النقض هو ان يقال العلم بثبوت جميع الحقايق غير معلوم بل غير واقع وان اريد العلم بثبوت بعض الحقايق فلا وجه للعدول الى تقدير الثبوت اذالعلم

ببعض الحقايق متحقق سواء كان متعلقا بثبوتها او بغير ثبوتها قوله والجواب ان المراد الجنس يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون فى ضمن ما نشاهد ﴿ ٥١ ﴾ من الاعيان والاعراض ولا يحصل التنبيه على وجودها كما مر

الحادث مقرر والمباشرة به حين حصول العلم ايضا كذلك فيكون من الاسباب المباشرة ومن هذا يتخيل التناقض المذكور ابتداء وايضا لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه الا بحسب الظ يعرف ذلك من لاحظ مفهوم التقسيم (قال الش) الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) اذ الالهام ليس من اسباب معرفة فساد الشئ ايضا والتخصيص يوهم كونه من اسبابه (قوله صح عند الناس انى عاشق * غير ان لم يعرفوا عشق لمن) اى غير انه يحذف ضمير الشان من ان المخففة من المثقلة وفى قوله عشق لمن ان محذوفة اى لم يعرفوا ان عشق حاصل لمن وقوله لم يعرفوا بمعنى لم يعلموا ففى البيت ان العلم والمعرفة واحد (قوله وجوابه انه خلاف الظ وقيل اراد بالشئ الحكم الذى هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحة مطابقته للواقع وقد فسرها فى شرح المقاصد فى بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وبقى الكلام فى فائدتها اذ يتم المقصود بدونها ويمكن ان يقال المعرفة تشتمل التصور والتصديق والكلام ههنا فى التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة (١) الى هذا بل يقال كما ان لفظ العلم مشتهر فى التصديق كذلك لفظ المعرفة مشتهر فى التصور ولذا قيل اذا كان علمت بمعنى عرفت لم يقتض المفعول الثانى وح اذا لم يقيد بالصحة يتبادر الذهن من لفظ المعرفة الى التصور والكلام فى التصديق (قوله وفيه استدراك) اذ يتم المقصود بدونها (قوله وايهام بخلاف المقصود) وهو اختصاص عدم سببيته بالصحة بالثبوت دون عدم الانتفاء والمقصود عدم سببيته لهما وانما قال وايهام دون اشعار اذ يمكن ان يقال ان المراد بصحة الشئ تقرره وتحققه على وجه المطابقة للواقع نفيا كان او اثباتا على ان المراد بالشئ المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث (قوله غير مرضية ههنا) لانه قد جزم فيما مضى بان العلم عندهم مقابل للظن فلا وجه للظن

(١) هذا انما يتأتى على زعم غيره رحمه الله من اختصاص المطابقة واللا مطابقة بصورة التصديق منه

وجوابه ان المراد هو التنبيه على وجود جنس ما نشاهد فالكلام السابق على حذف المضاف او نقول اذا ثبت شئ من الاشياء فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدة وكفى بهذا القيد تنبيها هذا كلامه فقوله يرد عليه آه هذا الايراد ساقط من اصله فان الحكم من الجنس ههنا مبنى على المشاهدة فكانه قيل ان جنس ما نشاهده من الحقايق ثابتة ويدل على ثبوتها المشاهدة وان العلم بتلك الحقايق متحقق فعلى هذا لا يتوجه ان يقال ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون فى ضمن ما نشاهده نعم الحكم بان جنس ما نشاهده من الحقايق ثابتة يكون لغوا لكن الموضوع ههنا يؤخذ بحسب الاعتقاد كما مر وقوله فالكلام على حذف المضاف لا حاجة ههنا الى تقدير المضاف لان كلمة ما فى قوله ما نشاهد اما موصولة او موصوفة واياما كان فهى تفيد معنى الجنس ومعنى الاستغراق على ما علم فى موضعه وقد حملت كلمة ما ههنا على الجنس فلا حاجة الى تقدير المضاف الذى هو الجنس ههنا وقوله او نقول آه هذا الجواب تقتضى ان التنبيه على ثبوت هذه المشاهدات كان موقوفا على التصديق بثبوت الجنس يعنى ثبوت الشئ من الاشياء لكن الواقع ههنا هو ان الامر بالعكس فان التصديق بثبوت شئ من الحقايق كان موقوفا على التصديق بثبوت هذه المشاهدات من الحقايق فان قيل ما ذكره الشارح فى الجواب من قوله المراد الجنس ينافى الاستغراق الذى اشار اليه سابقا حيث قال المراد انما نعتقده حقايق الاشياء ونسميه الاسماء

المستفاد من كلمة كأن (١) ههنا (قوله اشارة الى وجه التسمية) وفيه اشارة ايضا الى كون الفرض بيان حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومة كما سيجيء (قوله والا يلزم الاستدراك) اذ يتم التعريف بدونه على مالا يخفى (قوله الى ان المراد آه) اى مراد من فسر العالم بما سوى الله تعالى (٢) من الموجودات والا فراد المصنف به ههنا هو المجموع كما يدل عليه قوله بجميع اجزائه دون جزئياته ففي تفسير كلام المص بما ذكر نوع حزازة وحصر مراد من فسره بالتفسير المذكور فيما سوى الله تعالى من الاجناس بالاضافة الى افراد كل من تلك الاجناس والا فالتعريف يشمل الكل مرادا به ايضا قال صاحب الكشاف العالم اسم لذوى العلم من الملائكة والثقلين وقيل كل ماعلم به الخالق من الاجسام والاعراض وفي بعض التفاسير العالم ماحواه الفلك ثم كل جنس منه عالم على حدة عند التفصيل وبيانه ان الجن عالم والانس عالم والمواشى عالم ثم كل جماعة كثيرة من كل جنس عالم وبيانه ان العرب عالم والعجم عالم واهل كل مصر عالم وروى عن رسول صلى الله عليه وسلم ان لله ثمانية عشر الف عالم وان دنيا كم منها عالم وقال مقاتل ان لله ثمانين الف عالم اربعون الفا فى البر واربعون الفا فى البحر وقال كعب رض لا يحصى عدد العالمين الا الله تعالى وما يعلم جنوده الا هو والمناسب بهذا المقام ما ذكره الشارح رحمة الله ولذا اختاره (قوله والا لما صح جمعه) كما فى قوله تعالى رب العالمين فيه انه انما يلزم عدم صحة الجمع لوكان اسما للكل فقط فلم لا يجوز ان يكون مشتركا بينه و بين القدر المشترك فح يصح الجمع باعتبار المعنى الثانى قال

(١) اجيب بان كلمة كان اذا صدرت من الفاضل يكون للتحقيق منه (٢) اعلم ان الشارح فيما سيجيء ذكر ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على الوجود ومبداء له وعلى هذا فاللفظ المناسب للسوق ان يراد بقوله ما سوى الله تعالى من الموجودات جميع ماسوى الله وان يكون قوله يقال عالم كذا اشارة الى اطلاقه على القدرة المشترك ايضا فلا يكون فى تفسير كلام المص بما ذكر حزازة وهى عدم الملاءمة بين اول كلامه وآخره وعدم صحة جمعه من كونه اسما للكل على مالا يخفى منه

الى قوله امور موجودة فى نفس الامر قلنا ان الجنس يكفى فى اصل المراد ههنا لكن الشارح اشار فيما سبق الى معنى الاستغراق العرفى قصدا الى المبالغة فى الرد على السوفسطائية (٥٢) قوله وهم المنادية سموا بذلك لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر ما الى آخر فى نفس الامر ويقولون ما من قضية بديهية اونظرية الاولها معارض يقاومها ويماثلها فى القوة وبه يظهران انكارهم لايختص بحقايق الموجودات فتخصيص انكارهم اياها بالذكر على وفق السياق والاظهر ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم)هذا كلامه قوله سموا بذلك لانهم يعاندون الى قوله فالاظهر ان يحمل الاشياء على المعنى الاعم قال الشريف فى شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بانه لا موجود اصلا وانما نشأ مذهبهم هذا من الاشكالات المعارضة ثم قال وبالجملة مامن قضية بديهية او نظرية الا ولها قضية اخرى معارضة مثلها فى القوة يقاومها ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبلزومه عما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا لنفسه انتهى كلامه فمن ههنا يظهران مذهبهم يختص بانكار الموجودات وهذا هو المحكى عنهم نعم كان دليلهم فهو منشأ مذهبهم لا يختص بالموجودات بل يتناول الاحكام ايضا فلذا اورد الشريف الالزام عليهم فى دليلهم لكن المحكى عنهم هو تخصيص مذهبهم بالموجودات لاتخصيص منشأ مذهبهم بالموجودات فتأمل قوله من ينكر ثبوتها اى تقررها وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الى خصمه ويستدلون بان الصفراوى يجد الحلو فى فمه مرا فدل على ان المعانى تابعة للادراكات)

هذا كلامه وذكر فى شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعندية وهم قالوا بان حقايق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث كان حادثا فى حقه وبالعكس فمذهب كل طائفة حق بالنسبة اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة فى ذلك اذ ليس فى نفس الامر له شئ بحق واحتجوا على ذلك بان الصفراوى يجد السكر فيه مرا فدل على ان المعانى تابعة للادراكات وذلك مما لا يخفى فساده قوله ويزعم انه شاك (هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل اذ لا اعتقاد للشاك) هذا كلامه قال فى شرح المواقف وامثلهم اى افضل السوفسطائية اللاادرية القائلون بالتوقف ثم قال فظهر ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب وينشعبون الى هذه طوايف الثلاث وقيل ليس يمكن ان يكون فى العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذاهب بل كل غالط سوفسطائى فى معرض غلطه قال بعض الفضلاء قوله لنا تحقيقا نصب على التمييز من النسبة فى قولنا وقوله والزاما عطف على قوله تحقيقا قوله ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبتت (يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفى الثبوت فالصواب فى الالزام ان يقتصر على الشق الاخير ويقال انكم جزمتم بنفى الحقايق مطلقا وهذا النفى من جملة تلك الحقايق فيثبت بعض ما نفيتم وقد يتوهم ان انكارهم مقصور على حقايق الموجودات بوجه الالزام بان النفى حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة فى الخارج ويرد عليه انه لا وجود للعلم فى الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يبتنى الالزام لمنكرى اجلى البديهيات على مثل هذا الامر الخفى لا يقال

الكشاف فان قلت لم جمع قلت ليشمل كل جنس مما سمى به قال الشريف قدس سره حاصل الجواب ان الافراد وان كان اصلا واخف الا انه لو افرد معرفا باللام لربما يتوهم ان القصد الى استغراق افراد الجنس الواحد او الى الحقيقة اى القدر المشترك فلما جمع واشير الى تعدد الاجناس بصيغته واستغراق افرادها بالتعريف زال التوهم بلا شبهة وفهم المقصود بلا مرية فان قلت العالم لا يطلق على واحد من افراد الجنس المسمى به كزيد مثلا فاذا عرف امتنع استغراقه لافراد جنس واحد فان اللفظ المعرف لا يستغرق الا افرادا ينطبق على كل واحد منها قلت لما كان العالم منطبقا على الجنس باسره نزله منزلة الجمع ومن ثمة قيل هو جمع لا واحد له من لفظه وكما ان الجمع اذا عرف استغرق احاد مفرده وان لم يكن صادقا عليها كقوله تعالى والله يحب المحسنين اى كل محسن وقولك لا اشترى العبيد اى عبدا واحدا منهم كذلك العالم اذا عرف يشمل افراد الجنس المسمى به وان لم يكن منطبقا عليها كانها احاد مفرده المقدر فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما ان لفظ الاقاويل يتناول كل واحد من احاد الاقوال كذلك العالمون يتناول كل واحد من احاد الاجناس فقوله ليشمل كل جنس اى افراده انتهى كلامه قدس سره وفيه تصريح ايضا بان مثل زيد لا يطلق عليه اسم العالم وان العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس وان المراد بما سوى الله تعالى من الموجودات اجناس الموجودات والا لصدق على احاد مفرده ايضا كزيد مثلا تأمل وتدبر (قوله حتى جوز واحدوث نوع النار) من عنصر آخر بطريق الكون والفساد (قوله يصدق على المركب من عين وعرض قائم به) فيه ان المجموع المركب قائم بجزئه الذى هو المادة لا بذاته فلا يصدق هذا التعريف تأمل (قوله اذ يصح ان يقال وجد فى نفسه فقام بالجسم) فيه ان هذا انما يدل على المغايرة فى المفهوم وهى لا تستلزم (١) المغايرة فى الذات كما فى

(١) وما قيل ان ثبوت الشئ لغيره فرع ثبوته فى نفسه انما يستلزم مغايرة الثبوتين بالاعتبار لا بالذات منه

قولنا وجد الحيوان فوجد الانسان (قوله غير امكان ثبوته لغيره) يعني ان تغاير الامكانين يدل على تغاير الممكنين وفيه ان تغاير الامكانين مبني على تغاير الممكنين الذين هما الثبوتان ههنا وهو اول المسئلة فليفهم (قوله بمعنى البعد المفروض اولا) قيل هذا بناء على امكان وقوع الثالث على الملتقى وعدم اشتراط كون الابعاد على زوايا قائمة فاذا ضم جزء الى جزء وآخر على ملتقاهما يحصل المثلث من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق وفيه انه يستلزم جواز تبدل الطول والعرض والعمق لجواز تبدل العرض تأمل (قوله يتحقق باربعة الخ) التقاطع على القوايم حاصل فيما ذكر بفرض الخطوط متجاوزة في الاطراف وذلك كاف ههنا كذا قيل وفيه مافيه (قوله وان كان لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة) على معنى ان لفظ الجسم بازاء اي معنى وضع على ماراه الآمدي وانما قال كما وقع في المواقف لان ماوقع في كلام الشارح وهو قوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع اه صريح في ان النزاع معنوي على مالا يخفى للمتأمل المنصف (قوله وان كان مطلق الخط آه) فيه ان الخط المستدير لا ينافي الكروية (قوله بان جميع مراتب الاعداد) اي كل واحدة منها اكثر مما تعد بصيغة المضارع من العد اي من مرتبة تعد العشرة منها اي من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التي تعد العشرة من تلك الاحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المأت التي تعد العشرة من العشرات ومرتبة المأت اكثر من مرتبة الالوف التي تعد العشرة من المأت مع ان كلا من هذه المراتب غير متناهية وفي بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف المقابل لقبل وعلى هذا فتوجيه الكلام ظاهر وكذا تعلقات علم الله تعالى اكثر من تعلقات القدرة اذ العلم يتعلق بالممكنات والواجب والممتنع ومتعلق القدرة هو الممكنات فقط ولو قيل في الاستدلال والعظم والصغر انما يتصور في المتناهي لم يرد عليه هذا

ترديد الالزام في التحقيق وهو بمعنى الوجود لانا نقول ليس ههنا بمعناه اذ عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارجي) هذا كلامه (٥٤) فقوله يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين اه والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم آه عليه ماذكره فان حاصل الالزام هو ان يقال انكم ادعيتم الجزم بنفي الاشياء ونحن نقول ان زعمتم ان ادعيتم كلام مخيل لا اصل له ولا تحقق له فقد اقررتم ببطلان ما ادعيتم فقد حصل غرضنا وهو ابطال مازعمتم وقد اقررتم بذلك واما قول الشارح فقد ثبت فهو ههنا استطرادي وانما ذكره لبيان الواقع وعدم احتياجه الى البيان لكونه بديهيا وانما قلنا هو ههنا استطرادي اذ يكفينا اقرارهم بانه لا تحقق لكلامهم اصلا كما عرفت وان زعمتم ان ما ادعيتم ليس امرا مخيلا بل هو مما كان له اصل وتحقق في الجملة فقد اقررتم ايضا ببطلان ما زعمتم في القضايا والاحكام من انها لا تحقق لها اصلا واياما تزعمون فرحبا بالوفاق الحاصل بيننا وبينكم وهذا معنى الالزام عليكم وقوله وهذا النفي من جملة الحقايق لا يخفى عليك ان العنادية لو قالوا هذا النفي الذي جزمنا به ليس له تحقق اصلا ولا هو من جملة الحقايق وجب علينا ان نقيد الشق الاول فنقول وقد اقررتم ببطلان مازعمتم فرحبا بالوفاق فمن ههنا يظهر ان الاقتصار على الشق الاخير لا يكفي وقوله وهو يريد الالزام في التحقق بمعنى الوجود فيقال مثلا ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت وان وجد النفي حقيقة من الحقايق آه وقوله لجواز ان يكون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج

اى لجواز ان يكون النفى الثابت لموصوفه فى نفس الامر معدوما فى الخارج مع انه لا يلزم من كون نفى الشئ معدوما
ان يكون ذلك الشئ موجودا فلا يصح (٥٥) ان يقال ان لم يوجد نفى الاشياء فقد ثبت الاشياء قوله وانما يتم
على العندية عدم تمامها على اللاادرية ظاهر واما على العندية ففيه تأمل قال فى شرح المقاصد فى كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقية اثبات او نفى سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة هذا كلامه) فقوله ففيه تأمل اى فيه نظر اذ الالزام ينبغى ان يتم على العندية ايضا وقوله قال فى شرح المقاصد آه تأييد للنظر المذكور والظاهر ان الالزام لا يتم على العندية اذ لو قيل لهم ان لم يتحقق النفى ولم يتقرر فى نفس الامر اصلا فقد تحقق الثبوت قطعا وان تحقق النفى فى نفس الامر والنفى حقيقة من الحقايق فقد ثبت شئ منها احتمل انهم يقولون سلمنا ان معنى النفى لم يتحقق اصلا ولم يتقرر فى نفسه لكن جاز ان يتحقق ذلك النفى بالقياس الى من اعتقد بذلك النفى فلم يتحقق الثبوت بالقياس الى من اعتقد بذلك النفى وانما يتحقق الثبوت بالقياس الى من اعتقد الثبوت وهذا الجواب منهم باطل فى نفس الامر لكنهم يدفعون بالالزام عنهم واما ما ذكر فى شرح المقاصد فهو كلام تحقيقى لا الزامى بالقياس الى العندية فهو لا يكون تأييدا للنظر المذكور بالقياس اليهم قوله الضروريات منها حسيات (هذا دليل اللاادرية وحاصله انه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان فتعين التوقف والشك وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة لا اثبات امرا ونفيه هذا كلامه) فقوله وحاصله انه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان آه يعنى لما تطرق التهمة الى الحسيات والبديهيات والنظريات وجب علينا التوقف

كذا قيل (قوله فلم يكن مافرضناه مفترقا واحدا اه) ان اريد الوحدة التى لا توجب عدم قابلية الانقسام وامكان الافتراق فلا يلزم خلاف المفروض وان اريد الوحدة الموجبة له فهو اول المسئلة اذهى معنى عدم التجزى فيرد اعتراض الش على هذا التقدير (قال الشارح واما الثانى والثالث اه) حاصل الجواب عن الدليل الثانى انا لا نسلم ان كلا من الخردلة والجبل غير متناهى الاجزاء بالفعل حتى يلزم ماذكر ولو سلم فلا نسلم ان العظم والصغر انما هو بكثرة اجزائه ويجوز ان يكون قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار جواب سوأل ناش من قوله وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا وحاصل الجواب عن (١) الدليل الثالث انا لا نسلم ان فى الجسم اجتماع اجزاء حتى يجرى فيه الترديد المذكور ويلزم مالزم ولو سلم فلا نسلم عدم امكان الافتراق لا الى نهاية قال الشارح ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه قلنا اللازم غير بط ففى كلام الش لف ونشر مرتب (قوله واما لانها عرض) قيل القول بانها عرض من الاعراض غير صحيح اذ المنقسم الى الجوهر والعرض انما هو الحادث والصفات قديمة غاية الامر انه يلزم من ههنا قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا اشكال فيه وقيل المتكلمون انما فسروا بالتبعية فى التحيز القائم بالغير الذى يختص بالعرض لا القائم بالشئ الذى هو اعم لتناوله قيام صفات الله تعالى بذاته بل لا بد لهم من ان يفسروه بالاختصاص المذكور على مايشير اليه الش ونقل عنه فى الحاشية واما لخروجها بقوله لا يقوم بذاته لان معنى عدم القيام بالذات هو التبعية التحيز كما ان معنى القيام بالذات عدم التبعية فى التحيز انتهى ويدل عليه قول الش بل بغيره اه لكن عدم القيام بالذات اعم من التبعية فى التحيز اذ يصدق على مالم يكن له تحيز اصلا لا ذاتا ولا تبعا كما ان الصفات ايضا كذلك (قوله ولك ان تستدل بما سيجئ) من ان البقاء عرض

(١) يعنى ان حاصل الدليل الثالث الترديد بان يقال اما ان يكون اجتماع الجسم لذاته او لغيره والاول بط والا لما قبل الافتراق فتعين الثانى منه

فلو كان له بقاء يلزم قيام العرض بالعرض وهو غير جائز وان كانت غير باقية لم تكن لان القدم ينافى العدم (قوله لجواز ان يكون تقدم القصد الكامل) قيل الكامل احتراز عن قصد واحد منا اذ قد يتخلف عنه المقصود لقصوره وعدم استلزامه اياه اذ يحتاج فيه بعده الى تحريك الاعضاء والالات واما القصد القديم الكامل فربما يستلزم المقصود استلزاما عقليا بحيث يمتنع تخلفه عنه زمانا فيكون ذلك المقصود قديما زمانيا مستندا الى قصد قديم متقدم عليه بالذات (قوله اى مستمر) اى لا يعرض له العدم اصلا بل لا يجوز عروضه له وانما فسره به لان القدم اى عدم مسبوقية الوجود الوجود بالعدم لا يستلزم استمرار الوجود بحسب المفهوم ولذا احتيج فى اثبات منافاة القدم العدم الى دليل والمقصود ذلك ففسره به تصريحا بالمقصود (قوله بشروط متعاقبة لا الى نهاية) اى فى جانب الماضى فلا يلزم قدمه بمعنى الاستمرار اذ يجوز ان ينتهى الشروط فى المستقبل فيطرء عليه العدم لانتفاء الشرط (قوله لم يرد سؤال آن الحدوث) نعم يرد على هذا التعريف انه لا يصح لانه ح يكون الكون الواحد سكونا وهو يخالف قولهم السكون كونان كذا نقل عنه اقول وايضا يلزم ان يكون الحركة الكون الثانى وهو يخالف قولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين واعلم ان سؤال آن الحدوث وان لم يضر فى اثبات حدوث الاعيان لكن يضر فى حصر الاكوان فى الاربعة المذكورة وقيل يرد عليه السكون بعد الحركة ويمكن ان يقال المراد المسبوقية بكون آخر بلا واسطة (قوله ففيه ايضا اشكال) اى كما ان فى قولهم كونان فى آنين فى مكانين اشكال ووجه الاشكال فى هذا انه لا معنى للاولية والثانوية على تقدير بقاء الاكوان بل يكون الحركة حينئذ الكون فى آنين فى مكانين والسكون الكون فى آنين فى مكان واحد ووجه الاشكال فى قولهم ما مر وانه على تقدير بقاء الاكوان لا معنى لتعدد الاكوان فى التعريفين (قوله يرد عليه ان ما حدث اه) قيل عليه المقصود من قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان آه ان الكلام فى التعريفين على قولهم المسامحة

فى الشك والشك فيه وهذا دليل اللادرية ويمكن ان يجعل ما ذكره الشارح دليلا للعنادية بان يقال الضروريات منها حسيات ومنها اوليات وقد وقع فيها غلط واختلاف ووقع بينها مناقضة (٥٦) وتضاد متفاوتة والنظريات فرع الضروريات وفساد الضروريات يوجب فساد النظريات ولو كان الاشياء وجود وتحقق فى نفس الامر لما وقعت فى نفس الامر هذه الفسادات المذكورة ويمكن ان يؤخذ مما ذكر الشارح دليلا للعندية ايضا بان يقال اولم يكن الاشياء تابعة للاعتقادات لما وجد لاختلاف الاحوال والاقوال بين العقلاء الطالبين للحق معنى اصلا لكن اللازم باطل كما عرفت قوله قد يغلط كثيرا (اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس فان قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فينافى الكثرة قلت قد يستعار فتستعمل للتحقيق ايضا على ان القلة بحسب الاضافة لا ينافى الكثرة فى نفسه هذا كلامه) فقوله بناء على زعم الناس هل هو بناء على زعمهم اذ مقصودهم هو بيان سبب الشك الحاصل لهم فالصواب ان يقال ان المقدمات المعلومة لنا كانت سببا للعلم الحاصل لنا بالنتيجة فى اعتقادنا كذلك المقدمات الشكية الحاصلة لهم كانت سببا فى زعمهم للشك الحاصل لهم بالنتيجة وذلك الشك هو توقفهم فى جميع الحقايق قوله لانتفاء اسباب الغلط فان قلت لعل هناك سببا عاما للغلط عام فمن اين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت بداهة العقل جازمة به فى مثل ادراك حلاوة العسل والكلام على التحقيق الالزام هذا كلامه) فقوله بداهة العقل جازمة به اى بانتفاء مطلق اسباب الغلط وقوله والكلام على التحقيق لا الالزام آه هذا ظاهر فى جواب اللادرية واما فى جواب العنادية فانه جاز ان يكون الكلام على الالزام ايضا لانهم كانوا

يدعون الجزم فى مدعاهم فينبغى ان يكون فى مقدماتهم مجزوما بها عندهم فاذا منع منها مقدمة منعا صحيحا مقبولا جاز ان يتوجه الالزام عليهم بخلاف اللاادرية فانهم لا يدعون الجزم والتصديق حتى يتوجه عليهم الالزام

والتحقيق ماقدمناه فلايرد (١) ماذكره اقول ظاهر السوق وان كان ماذكره القائل لكن قول الش فى شرح التلخيص للمفتاح الحركة عند المتكلمين حصول جسم فى مكان بعد حصوله فى مكان آخر اعنى انها عبارة عن مجموع الحصولين نص فى العكس وح لم يندفع الايراد واجيب عن الايراد بان اشتراك شيئين فى جزء لايستلزم عدم امتياز كل منهما عن الآخر بآخر وان اراد بالامتياز الذاتى الامتياز بنفس الذات لابالجزء فذلك غير واجب فى الحركة والسكون ولاتصريح منهم به (قوله فلايمتازان بالذات) يجرى هذا فيما حدث فى مكان ثم انتقل الى آخر ثم الى ثالث حيث يلزم عدم امتياز الحركتين بالذات لاشتراكهما فى الكون الثانى تأمل (قوله والحق ان الحركة اه) يرد عليه سؤآل ان الحدوث على مالايخفى (قوله لان القدم ينافى العدم) ولاجواز للشئ مع منافيه فلاجواز للزوال مع القدم فاذا جاز الزوال فلايكون قديما فيكون حادثا مسبوقا بالعدم (قوله) مطلقا اى سواء كان سابقا اولاحقا اما منافاته العدم السابق فلان القدم عدم المسبوقية بالعدم واما منافاته اللاحق فلما مر (قوله والاستدلال بان المجردات يشاركه اه) تقريره انه يمتنع وجود عين مجرد اذلووجد لشاركه البارى تعالى فى التجرد والتالى بط وكذا المقدم اما بطلان التالى فلانه لوشارك المجرد فى التجرد يمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب فى البارى تعالى وهو بط لان التركيب يستلزم الامكان لعلة الاحتياج وهو تعالى واجب لذاته وتقرير الجواب انالانم بطلان التالى وقولهم الاشتراك يستلزم التركب قلت لانم وانما يستلزم ان لوكان المشترك امرا ذاتيا وههنا ليس كذلك ولوسلم فما به الامتياز يجوز ان يكون التعين الذى هو امر عدمى كما هو مذهب المتكلمين (قوله مالادليل عليه) تقريره ان وجود المجردات ممالادليل عليه وكل مالادليل عليه يجب نفيه فالمجردات يجب نفيه وقوله والالجازاه دليل الكبرى تقريره وان لم يجب نفى مالادليل عليه لجازاه لان حصول الجبال الشاهقة عندنا

(١) فى قولنا لابد من الكون فى الحين فان كان مسبوقا الخ منه

بالمنع قال بعض الفضلاء قوله والاختلاف فى البديهى جواب عن شبهة المعتزلة القدح فى البديهيات كان ماقبله جواب عن شبهة القدح فى الحسيات ومابعده جواب عن شبهة القطع فى النظريات اما قوله وتعريض شبهة يفتقر فى حلها الى انظار دقيقة فجوابه ان ذلك غير قادح لافى الجزم بها ولا فى بداهتها لان العقل انما يجزم بها ببداهته لابنظره انه حتى يحتاج فى ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات قوله ويمكن ان يعبر عنه اشارة (اى ان المذكور من الذكر بالكسر وهو مايكون باللسان وانما لم يجعل من المفهوم وهو مايكون بالقلب وان صح ذكره فى تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل حملا للفظ على الشايع المتبادر (هذا كلامه) فقوله وان صح ذكره فى التعريف اشارة الى رد ماقيل او جعل المذكور من الذكر بضم الذال يلزم تعريف الشئ بنفسه لان الذكر المفهوم بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان المفهوم اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل فى القلب كما ان العلم يحصل فى القلب فجاز التعريف وقوله حملا للفظ على الشايع المتبادر علة لقوله وانما لم يجعل من المفهوم قوله فيشمل ادراك الحواس لكن عده منه يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من اولى العلم فيهما هذا كلامه) فقوله لكن عده منه اى عد ادراك الحواس من قبيل العلم وقوله فيهما اى فى العرف واللغة والحاصل ان البهائم ليست من اولى العلم بالكليات والتصديقات

لانراها مما لادليل عليه وقوله فى الجواب الدليل ملزوم آه معارضة فى المقدمة وهى الكبرى وقوله على ان عدم الدليل فى نفس الامر آه كلام على الصغرى حاصله ان قولكم المجردات مما لادليل عليه ان اردتم به عدم الدليل عليها فى نفس الامر فم وان اردتم عدمه عندكم فسلم ولكن لايفيدكم اذ يجوز ان يكون الدليل معدوما عندكم ويكون موجودا فى نفس الامر فلا يكون المجردات مما لادليل عليه وقوله عدم حضوره آه جواب سؤال مقدر كأنه قيل لولم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة من انتفاء دليل الحضور فاجاب بانه معلوم بالبديهة لابانتفاء دليل الحضور (قوله اى حدوث سائر الاعراض) اى غير الاعراض المستدل بها على حدوث الاعيان كالحركة والسكون والسواد والبياض مثلا (قوله بناء على برهان التطبيق) فان المتكلمين لم يشترطوا فيه الا الوجود دون اجتماع فيه والترتب كما هو عند الحكماء كما سيجيء (قوله فان قلت الصفة) اى صفة الذات الواجب الوجود وكذا مجموع ذات الواجب وصفته والا يكونان من جملة العالم ولهذا قال فى الجواب هذا لايضرنا لما فيه من تسليم المدعى (قوله وكلامنا فى الجائز المباين) اى عن الواجب والمعنى لوكان محدث العالم جائز الوجود الذى يباين الواجب وينفك عنه وما هو الا غير صفة الواجب وغير المجموع المركب من الواجب وصفته لانهما لاينفكان عنه (قوله لكن يرد عليه) منع الشرطية المدلول عليها بالفاء فى قوله فلم يصلح محدثا اى لوكان من جملة العالم لم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له والالزم ان يكون محدثا لنفسه كما يكون مبدأ لما سواه وتقرير المنع ان يقال لانم انه لوكان المحدث الذى هو جائز الوجود من جملة العالم لم يصلح محدثا للعالم انما يلزم ذلك ان لوكان من جملة مطلق العالم اى الذى ثبت وجوده وحدوثه والذى لم يثبت لم لايجوز ان لايكون من جملة العالم الذى ثبت وجوده وحدوثه فيصلح محدثا لذلك العالم قيل عليه هذا مبنى على وجود ممكن غائب عن الحس وهو المجردات وهذا الدليل مبنى على نفيها كما لايخفى على ان ذلك لايضرنا فى اصل المدعى وهو اثبات الواجب لان مايجوز وجوده

فى العرف واللغة لما لم تكن من اهل العلم فيهما لزم ان لا يكون تعريف العلم مانعا اذ هو لم يمنع من دخول ادراك الحواس فيه فلا يكون مانعا هذا ولعل صاحب هذا التعريف يقول سلمنا ان البهائم ليست من اولى العلم بالكليات والتصديقات فى العرف واللغة لكن لانسلم ان البهائم ليست من اولى العلم بالجزئيات المحسوسات فيهما قوله لايحتمل النقيض (اى نقيض التميز كما هو الظاهر والاحتمال لمتعلقه وانما وصف التمييز به مجازا ثم التمييز فى التصور الصورة ومتعلقه فى الماهية المتصورة و فى التصديق الاثبات والنفى ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى ينقسم بانه ان خلا عن الحكم بان لم يوجب اياه فتصور والا فتصديق هذا كلامه) فقوله اى نقيض التميز آه ومحصل هذا التعريف وهو ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا لذلك المتعلق اى مدركا له تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز وبهذا القيد الاخير خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيض هذا التمييز بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع فى المستقبل صاحبه على ما فى الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ثم ان التمييز يكون فى التصور ويكون فى التصديق اما فى التصور فهو الصورة الذهنية ومتعلق الماهية المتصورة ومعنى عدم احتمال النقيض ههنا هو انه لا يحتمل ذلك المتعلق ان لا يطابقه تلك الصورة بل تطابقه صورة منافية لتلك الصورة فى المطابقة واما فى التصديق وهو الاثبات والنفى ومتعلقه هو الطرفان ومعنى عدم احتمال النقيض فى صورة الاثبات هو ان لايحتمل الطرفان ان لا يتعلق

بهما ذلك الاثبات بل يتعلق بهما النفى او الشك او الوهم وفى صورة النفى هو ان لايحتمل الطرفان ان لا يتعلق بهما ذلك النفى بل يتعلق بهما الاثبات او الشك او الوهم هذا ماافاده السيد الشريف وقال بعض الفضلاء لكن

يجب انتهاؤه الى الواجب فثبت الواجب (قوله وحمل المحدث آه) ج س م تقديره ان يقال المراد بالمحدث فى قوله المحدث للعالم هو الله تعالى المحدث بالذات فيلزم من كونه جائز الوجود كونه من جملة مطلق العالم لانه تعالى بالنسبة الى العالم الذى ثبت وجوده وحدوثه ليس محدثا بالذات على زعم الخصم اى الحكيم فاذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له (قوله لا يساعده كلام الش) حيث قال فى جواب البحث الاول ان المدعى حدوث ماثبت وجوده من الممكنات (قوله اذ لايكون ح) اى حين اذا كان مبداء ومدلولا من العالم الذى هو العلامة والدال (قوله فيلزم التناقض) اى على تقدير كونه من جملة العالم وهو ان يكون مبداء للعالم وان لايكون مبداء وفيه ان مدلوله على تقدير كونه من جملة العالم مبداء ماله لا لنفسه على التعيين وماله الدلالة على مبدئية شئ ماله وليس ذلك دلالة الشئ على نفسه حتى يكون نفيه مفيدا فى هذا الموضع (قوله الاول طريق الحدوث) فان قلت لامعنى لجواز الوجود الا الامكان فيكون الاول طريق الامكان ايضا قلت معنى كلامه انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم واذا كان من جملة العالم يكون حادثا لما مر من ان العالم حادث بجميع اجزائه واذا كان حادثا بجميع اجزائه لم يصلح محدثا للعالم و مبدأ له والمقدر خلافه وكونه على هذا طريقة الحدوث ظ (قوله اقامة الدليل ينتج بطلانه) وفيه نظر لان ابطال التسلسل اقامة (١) الدليل على بطلانه لاماذكره والفرق بين فقول الش اشارة الى احدادلة ابطال التسلسل مبنى على المسامحة والظ ان يقال بطلان بدل ابطال كما فى بعض النسخ (قوله بمجرد خروج العلة عن السلسلة آه) اذ لا موجود فى الخارج سوى الممكن والواجب فما يكون خارجا عن سلسلة الممكنات يكون واجبا (قوله والا يلزم) اى وان لم يكن ذلك البعض طرفا السلسلة بل كان فى اثنائها (قوله فظهر ان امر الافتقار بالعكس اى ابطال

(١) لان اقامة دليل ينتج بطلانه اعم من ان يكون على البطلان او على غيره ويلزم منه البطلان كما ههنا تأمل منه

يلزم من ذلك ان لايكون العلم بالانسان صورة العقلية بل ما يوجبها وان لايكون النفى والاثبات علمين بل مايوجبهما ولكن ليس لنا صفة اخرى توجبهما او توجب الصورة التصورية فيبطل تعريفهم هذا وهو مختارهم ويمكن ان يقال التغاير الاعتبارى يكفى ههنا فان الصورة من حيث ذاتها غيرها من حيث انها تمييز وكشف الماهية الشئ كقولهم الضرب يوجب التأديب مع ان التأديب نفس الضرب باعتبار الذات وغيره باعتبار كون الادب اثره فتأمل وقوله والاحتمال المتعلقة آه يعنى ان احتمال نقيض التمييز انما هو صفة المتعلق التمييز لكن قد وصف التمييز بصفة متعلق التمييز وصفا مجازيا حيث وصف التمييز بقوله لايحتمل النقيض ولا شك ان احتمال نقيض التمييز من صفات متعلق التمييز وعدم احتمال نقيض التمييز من صفات متعلق التمييز لا من صفة نفس التمييز على ماعرفت آنفا وقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم آه يعنى ان العلم بهذا المعنى يكون صفة ذات تعلق فان تعلقت بماعدا النسبة التامة تسمى تصورا وان التعلق بالنسبة التامة تسمى تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوعها او سلبيا ان تعلقت بارتفاعها قوله بناء على عدم التقييد بالمعان فان المعانى ليست من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر فخرج الاحساسات لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات وغاية مايتكلف ان يقال مثل زيد

التسلسل يفتقر الى اثبات الواجب لابالعكس) وانت خبيربانه ان كان مراد الش بقوله وليس كذلك انه لا يتم بهذا الدليل الدلالة على وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى مالا يتناهى او مع امكانه فلا يرد ماذكره المحشى وان كان مراده (١) ان ابطال التس من مقدمات هذا الدليل فالحق ماذكره المحشى رح (قوله وهما باطلان) لاستحالة كون الشئ علة لنفسه ولعلله (قوله وهو علة البعض) اذ مايكون علة للكل يكون علة للبعض (قوله يم جانبي العلل والمعلولات) يعني اذا تسلسلت العلل متصاعدة الى غير النهاية اعتبرنا جملة من المعلول المعين الى غير النهاية واعتبرنا جملة اخرى من جانب علة متقدمة على ذلك المعلول الذى هو اول الجملة الاولى بعدد متناه واذا تسلسلت المعلولات متنازلة الى غير النهاية اعتبرنا جملة من علة معينة الى غير النهاية واعتبرنا جملة اخرى من معلول معين هو بعد العلة التى هو مبدأ الجملة الاولى بعدد متناه كذا قرره البعض لكن لاحاجة اليه اذ يصح ان يقال و اعتبرنا جملة اخرى من معلول متقدم على ذلك المعلول الذى هو اول الجملة الاولى وهو المتبادر من عبارة الشرح بل حمله على الاول خروج عن السوق (قوله المجتمعة) اى فى الوجود او المتعاقبة فيه (قوله بل يكفى انطباق الاجزاء) يعنى ان النفوس على تقدير قدمها بالنوع وتعاقب افرادها ازلا وابدا كما هو مذهبهم يوجد لامحالة سلسلة منها غير متناهية مرتبة فى الحدوث فيجرى البرهان فيها ولا يضر مقارنة جملة اخرى لآحاد تلك السلسلة لان التعاقب كاف فى حصول الانطباق (قوله اذ كل جملة اه) علة للتفاوت اعلم ان ترتب الامور فى الوجود طبعا و وضعا شرط فى جريان التطبيق على مايشير اليه اخذ المحشى قيد الترتب فى مواضع فى هذا القول اذ لو لم يكن كذلك لجاز ان يقع احاد كثيرة من احدى الجملتين بازاء واحد من جملة اخرى اذ ح ليس لها نظام حتى يستلزم تطبيق المبدأ انطباق الباقى على الباقى على الترتيب فلابد فى التطبيق ههنا من ان يلاحظ العقل كل واحد بازاء كل واحد

(١) كما يدل عليه قوله بل اشارة الى احد ادلة بطلان التس تأمل منه

اذا اخذ على وجه جزئى فمبين وعلى وجه كلى فمعنى ولا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلى هذا والامر فى ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل هذا كلامه) فقوله فمقتضى التعريف (٦٠) ان لا يعلم تلك الجزئيات اى اذا قيد تعريف العلم بالمعانى فقيل صفة توجب تمييزا بين المعانى لايحتمل النقيض يقتضى هذا التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات اى اذا قيد تعريف العلم بالمعانى فقيل صفة توجب تميزا بين المعانى لايحتمل النقيض يقتضى هذا التعريف ان لا يعلم الجزئيات العينية قبل الرؤية لانها ليست من قبيل المعانى بل هى من قبيل الاعيان المحسوسة لكنها تدرك قبل الرؤية ادرا كا علميا على ما صرحوا وقوله مشكل لا اشكال فيه لان الاعيان المحسوسة بعد غيبتها من الحواس تصير من قبيل المعانى الجزئية لامن قبيل المحسوسات اذ المحسوس بالحس الظاهر لا يتعلق بها ح حتى لو كانت معدومة ح لا يتغير ذلك العلم التصورى ثم ان المعانى كما كانت كلية يكون ايضا جزئية على ماذكر فى شرح المواقف وادراك زيد بعد الغيبة من القسم الثانى قوله بناء على انها لاتقايضها (اى تمييزها الذى هو التصور فلا يرد عليه ان التصور غير التميز والمعتبر فى العلم عدم احتمال التمييز فلا يصح البناء المذكور ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقد يجاب بان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء المذكور لكن لا يخفى ان دعوى الفرعية ممالا ثبت له ان قلت كل متصور لا يحتمل غير صورة الخاصة فلو سلم ان للتصور نقيضا فمتعلقه لايحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض قلت هذا انما هو فى التصور بالكنه لافى المتصور بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر على ان بناء الشئ على الشئ فى الواقع

لكن العقل لايقدر على استحضار مالانهاية له مفصلا لادفعة ولا فى زمان متناه فلا يتصور التطبيق بين السلسلتين باسرها بل ينقطع بانقطاع الملاحظة واستوضحوا ذلك بتوهم التطبيق بين الجملتين الممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى اذ يكفى فى التطبيق بين الاولين تطبيق طرفيهما اذ يلزم من ذلك وقوع كل جزء من اخرى على الترتيب ولا يكفى فى اعداد الحصى بل لابد من افراز كل بازاء مقابله قال بعض المحققين هذا ماذكروه واقول لقائل ان يقول لانخ اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلا او يكفى الملاحظة مجملا وعلى الاول لايمكن التطبيق فى المرتبة ايضا وعلى الثانى يجرى فى غير المرتبة ايضا فانا نعلم انه لانخ من ان يكون فى الجملة الزائدة مالايكون بازائه شئ من الناقصة اولا وعلى الاول يلزم الانقطاع وعلى الثانى يلزم التساوى وقال ووجه التفصى عنه على ماسنح للخاطر انه يمكن فى غير المرتبة ان يختار الاول ويمنع لزوم التناهى لان الزيادة ربما يكون فى الاوساط واما فى المرتبة اذا طبق الطرف على الطرف فلا زيادة فى جانب التناهى للانطباق ولا فى الاوساط لانساق الاحاد فلو لم يكن فى الجانب الآخر لزم التساوى قطعا وتوضيحه ان الجملتين لاشك فى زيادة احديهما على الاخرى فى جهة التناهى وبالتطبيق ينتقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع فلما لم يكن لغير المرتبة انساق ونظام لم يمكن التطبيق بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع فاذا عرفت شرطية الترتب فالايراد بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ليس بمتوجه على مالايخفى على المتأمل (قوله فان الذهن لايقدر آه) يعنى ان الامور الوهمية المحضة لاوجود لآحادها فى الخارج بل فى الذهن ولايوجد فيه الامور الغير المتناهية مفصلا حتى يجرى فيه التطبيق فينقطع فى حدما البتة (قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى) اجيب عنه بان مراتب الاعداد الغير المتناهية ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الوهمية التى لايمكن اجتماعها فى ذهن من الاذهان لما ذكر واما بالنسبة الى العلم المحيط فلا استحالة اصلا (قوله الوحدة فى صفة

لا ينافى وجود مبنى آخر له فى التقدير هذا كلامه) فقوله ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة اى ومن اجل عدم صحة البناء المذكور قيل المراد بالنقيض فى قوله لا يحتمل النقيض هو نقيض الصفة لا نقيض التمييز وقوله مما لا ثبت له اى لا دليل له يدل على ثبوت الفرعية المذكورة ويمكن ان يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور المتعلق بذلك المفهوم وعدم نقيض التميز الذى هو صورة متعلقة بذلك المفهوم امور متلازمة لايتصور الانفكاك بينهما واذا كان السيد الشريف تارة ينفى النقيض فى المفهومات التصورية وتارة ينفى النقيض فى التصورات او كان يشير الى نفى النقيض فى التمييزات المتعلقة بتلك المفهومات فالشارح لما اراد نفى النقيض فى التمييزات ذكر نفى النقيض فى التصورات تنبيها على انهما امران متلازمان وان القول بنفى النقيض فى احدهما بمنزلة القول بنفى النقيض فى الاخر هذا الذى ذكرناه اذا كان التميز الذى هو الصورة والتصور الذى هو الصفة متغايرين بالذات واما اذا كان امرا واحدا بالذات ومتغايرين بالاعتبار على ماهو الحق كما مر يظهر بطلان قوله فلا يصح البناء المذكور اذ البناء المذكور صحيح بلا شبهة وقوله فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالاخر اعلم انه لو فرض التناقض بين الضاحك بالفعل واللاضاحك دائما فاما ان يكون اللام فيهما للجنس او للعهد فان كان اللام للجنس كان المتصور فى احدهما مفهوم جنس الضاحك وفى الاخر مفهوم جنس اللا ضاحك فلم يوجد هناك بشئ واحد متصور بهما وان كان اللام للعهد ويكون المعهود شخصا واحدا كزيد مثلا فهو باعتبار خصوصيته يكون متصورا بها ملحوظا بمعنى العهد الحاصل فى الضاحك

الواجب الوجود آه) لما عرفت ان قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى فى قوة قولنا صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة فى قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يمتنع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين فى الواقع ونفس الامر لان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية و خواصها والمراد بالالوهية على ماصرح به فى شرح المقاصد وجوب الوجود والقدم الذاتى بمعنى عدم المسبوقية بالغير و بخواصها مثل تدبير العالم و خلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزمانى مع القيام بنفسه (قوله وهذا التوهم مع دفعه آت فى قوله تعالى قل هو الله احد) هذا على تقدير ان يكون هو ضمير الشان والله احد جملة من المبتداء والخبر خبره وفى الكشاف وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه قالت قريش يامحمد صف لنا ربك الذى تدعونا اليه فنزلت يعنى الذى سألتمونى وصفه هو الله احد واحد بدل من قوله الله اوخبر مبتداء محذوف اى هو احد و على هذا التقدير لايتأتيان وهو ظ (١) (قوله فلا يرد احتمال ان يكون آه) حاصل السؤال ان المدعى وحدة الواجب والدليل لايفيد الاوحدة الصانع (قوله على وجه الصنع والقدرة التامة) كما يدل عليه قوله يعنى ان صانع العالم واحد (قوله التعطل وكذا الايجاب نقصان) نقل عنه وكذا نقصان القدرة وهو ظ يعنى ان وجوب الوجود يستلزم الصنع والقدرة الكاملة اذ لولم يكن الواجب صانعا كامل القدرة لزم اما التعطل او الايجاب واما نقصان القدرة وكل منها نقص ينا فى الوجوب (قوله لكن يرد على هذا آه) حاصله انا لانم ان الايجاب نقص كيف وهذا الواجب موجب فى صفاته مع انه منزه عن النقصان (قوله والفرق بين ايجاب آه) فيه ان صفات الواجب كمالات له بخلاف غيرها ولاشك ان ايجاب الكامل الكمالات لايكون نقصاله بخلاف ايجاب الكامل غير الكمالات فالفرق ظ (قوله فلايكون

(١) وقيل فى الفرق بين الاحد والواحد ان اسم الاحد يتضمن التوحيد فى الذات واسم الواحد يتضمن التوحيد فى الصفة والذات وعلى هذا فدفع التوهم بما ذكر غير صحيح منه

او اللاضاحك ولا شك ان معنى العهد فيهما شئ واحد لا متعدد فلا يصح ان يقال ان احدهما نقيض الآخر وان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالاخر واما معنى الضاحك او اللا (٦٢) ضاحك فلاشك انه متصور ومقارن لمعنى العهد لكن كونه آلة بملاحظة خصوصية زيد ممنوع غايت مافى الباب انه كان مقارنا لمعنى هو آلة لملاحظة خصوصية زيد وذلك المعنى هو المعنى العهد لايقال كون العهد آلة بملاحظة خصوصية زيد موقوف على كون مفهوم الضاحك او اللاضاحك آلة لملاحظة خصوصية زيد لانا نقول ذلك ممنوع نعم كون العهد آلة لملاحظة خصوصية زيد موقوف على تصور مفهوم الضاحك او اللاضاحك لكن لايلزم من هذا ان يتوقف ذلك العهد على كون مفهوم احدهما آلة لملاحظة خصوصية زيد بل اللازم هو تصور مفهوم احدهما لكن هذا القدر لايكفى فى قوله ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالاخر وقوله لاينافى وجود معنى آخر والمعنى الاخر هو ان متعلق التصور لا يحتمل نقيضه وان كان للتصور نقيض قوله على مازعموا (فيه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض اخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتمانعين لذاتيهما لايكون للتصور نقيض اذلا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتنافيين لذاتيهما كان له نقيض ومن ههنا قيل نقيض كل شئ رفعه سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شئ والا شهر هو الاول وقول المنطقيين محمول على المجاز وايضا يلزم منه ان يكون جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط فى العلم

الموجب واجبا) نقل عنه ولا يكون المعطل وناقص القدرة ايضا واجبا (قوله الاول النقض والثانى الحل آه) المراد بالنقض النقض الاجمالى وبالحل النقض التفصيلى لان حاصل الاول ان دليلكم هذا بجميع مقدماته ليس بصحيح لانه جار فى هذه المادة مع تخلف المدلول عنه وحاصل الثانى منع لزوم العجز او التخلف آه على تقدير عدم حصول مراد احدهما وهو المقدمة المعينة من مقدمات الدليل المذكور (قوله وهو لايمكن فى صورة النقض) لان تعلق الارادة واقتضاء الذات ليسا معا قيل فى جواب النقض ان ماذكرتم امر ممتنع جاء امتناعه من قبل ذاته تعالى فالعجز لاينافى الالوهية ويقرب من ذلك مايقال من انه تعالى اذا اوجد شيئا لايبقى له قدرة عليه فيلزم عجزه ويجاب بان عدم القدرة بناء على تنفيذها ليس بعجز بخلاف ما اذا سد الغير طريق تنفيذها (قوله ولا يتم الحل ايضا آه) حاصله اثبات اللزوم بتلخيص الدليل المذكور وقيل فى جواب الحل ان سكونه مثلا امر ممكن فى نفسه وانما جاء استحالته من جهة تنفيذ احدهما قدرته فكان الاخر محتاجا فى فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلايكون الهاح هف (قوله اى لاتدافع بين تعلقيهما) اى ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على السوية اومع ترجيح ما لاحدهما وانما تعرض لنفى تضادهما توضيحا لامكانهما فى نفسهما (قوله ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحى) قيل ان الارادتين وجوديتان لايتوقف تعقل احدهما على تعقل الاخر فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادين البتة ولهذا خصه بالنفى من بين سائر انواع المتقابلين وفيه انه لوكان المنفى بين الارادتين تقابل التضاد كانت المنبت بين المرادين اعنى الحركة والسكون اياه ايضا وليس كذلك ولو علل المحشى عدم كون المراد المعنى الاصطلاحى به لكان احسن على مالايخفى (قوله اذ يلزم الاحتياج) اى يلزم العجز الاحتياج فى فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه (قوله لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء) يدل على ان الضمير فى قوله وهو لايستلزم آه راجع الى امكان التمانع

وبعض التصورات غير مطابق كما اذا راينا حجرا من بعيد فحصل منه صورة انسان واجيب فن هذا بان تلك الصورة صورة انسان وتصور له مطابق والخطاء فى الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئى هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشئ من ذلك الوجه فالمتصور فى المثال المذكور هو الشبه والصورة الذهنية آلة لملاحظته فتدبر فانه دقيق هذا كلامه) فقوله بالمتمانعين لذاتيهما يعنى ان تحقق احدهما فى نفسه ينافى تحقق الاخر فى نفسه ايضا كقولنا زيد حيوان او زيد ليس بحيوان فانهما قضيتان لهما نسبتان تامتان متنافيتان باعتبار صدقهما وتحققهما فى انفسهما والمتنافيين لذاتيهما هما امران لايجتمعان فى شئ واحد وان جاز اجتماعهما باعتبار تحققهما فى انفسهما كمفهوم الحيوان واللاحيوان فانهما موجودان معا فى الدنيا لكنهما لا يجتمعان فى شئ واحد وقوله اورفعه عن شئ المشهور هو ان نقيض كل شئ رفعه فى نفسه فلايتصور النقيض فى التصورات وقوله والاشهر هو الاول يعنى ان التمانعين لذاتيهما وقوله ايضا ناظرا الى قوله لانه يبطل كثيرا آه وانه وجه ثان لتضعيف قولهم وقوله واجيب عنها هذا آه هذا ماافاده السيد الشريف فى شرح المواقف وهو الحق وستعرفه عقيبه بعون الله تعالى وقوله فانه دقيق لادقة فيه بل هو مغلطة ناشئة من عدم الفرق بين الشئ وبين ما يقارنه ولاينفك عنه وذلك لان الآلة لملاحظة هذا الشيع الحجرى هو معنى العهد المطابق له دون الصورة الانسانية الغير المطابقة لذلك الشيع ثم هذه التصورات صورة كانت مقارنة المعنى العهد لكن المقارنة لا يقتضى كون هذه الصورة الغير المطابقة آلة لملاحظة ذلك الشيع باعتبار خصوصيته وانما الآلة

للاحظة باعتبار خصوصيته هو معنى العهد المطابق له ويكفى فى كون معنى العهد آلة للاحظة حصول صورة الانسان من غير احتياج الى كون نفس التصور آلة لملاحظة خصوصية الشئ وانما (٦٤) هى تكون آلة للاحظة مفهوم الانسان وهى مطابقة له هذا توجيه ما افاده الشريف قال الشارح ولكن ينبغى ان يحمل التجلى على الانكشاف التام فالمعنى هو ان العلم صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما واما قوله الذى لايشمل الظن لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه ليس به انكشاف تام على ماذكر فى شرح المواقف قوله فان لذاته (اى ذاته تعالى كاف فى حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى الشئ يفضى الى العلم ومتعلقه هذا كلامه) فقوله فى حصول علمه اى علمه الذى هو صفة اسم قديمة لذاته تعالى قوله وتعلقه اى تعلق ذلك العلم القديم بالمعلومات موجودة كانت المعلومات او معدومة وقوله بلا حاجة متعلق بقوله كاف قال الشارح رح والا فالعقل اى فان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل فح يكون العقل هو المدرك والعالم لكن عد العقل من اسباب العلم للخلق يشعر ان المدرك والعالم هو الخلق وان العقل هو من اسباب العلم للخلق فعلى هذا يكون اسناد الادراك والعلم الى العقل اسنادا مجازيا واسناده الى الخلق اسناد حقيقى وسيجئ تعريف العقل انشاء الله تعالى وقوله كالنار الاحراق اى كما ان النار سبب ظاهرى للاحراق المتعلق بالجسم المحترق كذلك العقل سبب ظاهرى للعلم المتعلق بالمعلوم وهذا القدر يكفى فى تشبيه العقل بالنار قوله قلنا هذا على عادة قول المشايخ آه حاصله اختيار الشق الاخير وبيان وجه الحصر

لكن الظ انه راجع الى عدم تعدد الصانع اى عدم تعدد الصانع لايستلزم انتفاء المصنوع بان يوجد (قوله بان يريد احدهما) وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا فى القدرة لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الاخر وجوده ولا عدمه (قوله عند الاستناد) اعلم ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاد بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضى على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية وعند الحكماء يخلقهما الله تعالى فى العبد كذا فى شرح المقاصد (قوله فهى حجة اقناعية) والملازمة عادية لما مر آنفا من الاحتمالات (قوله فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم آه) فيه انه يجوز ان لايعدم كون احدهما صانعا فلايلزم انعدام الكل ولا البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فانتفأ اللازم مم (قوله لانه جزء علة آه) اى لان الاحد الذى عدم كونه صانعا جزء علة ان كان التأثير على سبيل الاجتماع او علة تامة ان كان على سبيل التوزيع فيفسد العالم كلا على التقدير الاول اذلم يتم العلة او بعضا على التقدير الثانى اذلم يوجد علة البعض التامة (قوله و لو اريد باللازم آه) نقل عنه يعنى يمكن ان يراد باللازم ذلك و تقرير الدليل هكذا لو وجد الصانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن (١) فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود العلة التامة وهى ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد فى الآية على هذا المعنى مما لايخفى بعده فتأمل (قوله فيلزم ان يكون كلا الانتفائين الماضيين مقررين آه) يعنى ان الآية ح يفيد تقرر الانتفائين عند السامع و تقييدهما بالزمان الماضى وهو ليس بمقصود بالاستدلال والمقصود بالاستدلال العلم بانتفاء الاول

(١) مع ماله مدخل فى ايجادهما من صفاته منه

بحسب جميع الازمنة من انتفاء الثانى المقرر عند السامع والاية لاتفيده (قوله لان الحادث لايكون اليها) يعنى ان اللازم على هذا التقدير ان يكون التعدد منتفيا فى الماضى ولو ثبت فى الآتى يكون ماجاء به التعدد حادثا البتة والحادث لايكون اليها فيتم المقصود وهو بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثانى (قوله ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة) يحتمل ان يكون لكل منهما اولاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما و الآخران متغايران فالترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين (١) فالتأييد ليس على ماينبغى (قوله يرد على ظاهره) نقل عنه لكن لايرد على باطنه لان معنى كون الشئ موجودا بذاته ان لايحتاج الى الغير فى وجوده اصلا لامعنى عدم الاحتياج الى شئ اصلا فيكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى وفيه ان الواجب مايكون ذاته كافية فى وجوده ولاشك ان الصفات بانفسها غير كافية فى وجود ذاتها فتكون ممكنة فيرد الاعتراض على باطنه ايضا فتأمل (قوله والصفة ليست كذلك) اى ليست قديمة بالذات وهذا الكلام للاسكات والتبكيت تأمل (قوله عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجى) يعنى ان لايكون لهذا وجود فى الخارج ولذلك وجود آخر فى الخارج ايضا نقل عنه فى الحاشية هذا هو المراد بالنفسية لكن لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى فى الاعراض لان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وفيه شئ (قوله يعنى ان تصور الواجب بعنوان آه) يعنى انه لما علم مماسبق ان الواجب هو الذى احدث العالم الذى هو جميع ماسواه فان تصور بعنوان انه محدث لجميع ماسواه علم ثبوت هذه الصفات المذكورة له تعالى بالبداهة (قوله يحتمل ان يحدثه بالوسط المختار) يعنى لم لايجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما مختارا وذلك المختار هو الذى اوجد العالم وايجاب الواجب ذلك المختار بلاقصد لايدل على العلم ولاعلى غيره من الصفات المذكورة (قوله

(١) لكن قوله مؤمن مسلم وبالعكس ظاهر فى التساوى لاالترادف بحسب العرف منه

هذا الكلام فحاصل السؤال المذكور هو ان يقال السبب مقول بالاشتراك على معان ثلث لايصلح شئ منها ان يكون مرادا المص على ما ذكره الشارح وحاصل (٦٥) الجواب هو اختيار المعنى الثالث وهو السبب المفضى الى العلم فى الجملة وبيان وجه انحصار هذا المعنى فى الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل وذلك الوجه هو ان يكون الحصر مبنيا على عادة المشايخ لا على الاستقرائى الحقيقى كما توهمه السائل قوله من تدقيقات الفلاسفة (اى فيما لايفتقر اليه فان دأبهم تضييع اوقاتهم فيما لايعنيهم هذا كلامه) وقريب من هذا مايقال الى تدقيقاتهم الفاسدة والافالمتكلمون احق بالتدقيق منهم فعلى هذا كانت نسبة التدقيق اليهم للاستهزاء و السخرية على ماذكر فى علم البيان قوله لما وجد وابعض الادراكات يعنى ان الحس لظهوره وعمومه يستحق ان يعد احد اسباب العلم للانسان فقوله سواء كان اشارة الى عمومه هذا كلامه) فقوله لظهوره متعلق بقوله يستحق وقد اشار الشارح الى ظهوره بقوله لاشك فيها اى فى وجودها للانسان وغيره من الحيوانات قال الشارح ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة آه وهى خمسة على ماعدها الحكماء الحس المشترك وهو قوة تدرك جميع ماتدركه الحواس الظاهرة بعد غيبته المادة المحسوسة فكانها حوض ينصب فيه العيون الخمسة والوهم وهو قوة تدرك جميع المعانى الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمر والخيال وهو خزانة الحس المشترك والقوة الحافظة (٩) وهى خزانة الوهم والقوة المنصرفة وهى التى يتصرف فى الصور الادراكية بالتركيب والتفصيل كما اذا ركب انسانا ذا رأسين او تخيل انسانا عدم رأسه ومحل هذه الحواس هو الدماغ

على ما قالوا وقوله بان لنا جوعا هذا مثال لما هو من الوجدانيات وهو ما يدركه العقل بقوة باطنة فى نفس المدرك وان الكل اعظم من الجزء هذا مثال لما هو من الاوليات وهو ما يدركه ﴿ ٦٦ ﴾ العقل لمجرد التوجه اليه وان نور القمر مستفاد من الشمس هذا مثال لما هو من الحدسيات والحدس هو ان تظهر المبادى المترتبة للعقل دفعة وتلك المبادى المترتبة دفعة هى قولنا مثلا لو لم يكن نور القمر مستفادا من الشمس لما وجد النور فى القمر عند المقابلة بالشمس او عدم النور عند عدم المقابلة بها وان السقمونيا مسهل هذا مثال لما هو من التجربيات قال بعض الفضلاء والفرق بين الحدس والتجربة ان مشاهدة الحس مرة او مرتين يكفى فى الحدس لمقارنته القياس الخفى لا فى التجربة بل لابد من المشاهدة مرارا كثيرة قوله فلا يتم دلائلها (فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ لاثرين والكل باطل فى الاسلام هذا كلامه) وقوله على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية وذلك لان النفس مجردة عندهم فلو ادركت الجزئيات المادية يلزم ان يكون النفس محلا للصور الجسمانية فيكون النفس ايضا جسمانية هذا خلف وقوله على ان الواحد لا يكون مبدأ لاثرين يعنى انهم لما اعتقدوا ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد قالوا بوجود القوى خمسة الباطنة بناء على تعدد الافعال الخمسة التى هى ادراك المحسوسات وادراك المحسوسة المعانى الجزئية المتعلقة بها وحفظهما والتصرف فيهما وقوله والكل باطل فى الاسلام فان اهل الاسلام قالوا لا نسلم ان النفس مجردة ولو سلم انها مجردة فلا تسلم انها ح لو ادركت الجزئيات المادية يلزم ان تكون محلا للصور

لان ذلك الوسط) متعلق بقوله فلا يرد وتوجيه لعدم الورود (قوله ولا يخفى انه انما يتم اه) يعنى ان تصور الواجب بالعنوان المذكور انما استفيد مما سبق من ان محدث العالم هو الواجب تعالى ولم يثبت فى ماسبق ان جميع ماسوى الواجب حادث بل انما يثبت حدوث الاعيان والاعراض الثابتة وجودهما فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسمانى قديما قادرا يكون هو الذى اوجد العالم الجسمانى الثابت وجوده بالقدرة والاختيار (قوله له مدخل فى بديهية الحكم) يعنى لهذا اعتبرا فظهر وجه ارتباط قوله والا فيمكن ان يستدل به تأمل (قوله لكن فى دلالة الاحداث اه) اذ يجوز ان يصدر مثل هذا العالم من غير سمع وبصر اذ العلم بالمسموعات والمبصرات كاف فى تحقق هذا النظام بل ثبوتهما اما بالسمع او بان ضدهما من النقايص وقيل المراد بهما ادراك المسموعات والمبصرات فيكونان من قبيل العلم (قال الش معنى زائد على وجوده) اى معنى موجود زائد على وجوده والا فلا معنى لجعله مبنيا لما ذكر اذ لا يتصور التحيز فى الامر الاعتبارى لابذاته ولا بالتبعية على مالا يخفى فما ذكره المحشى من قوله وعلى ان هذا الزائد امر موجود فى نفسه آه ليس على ما ينبغى الا ان يجعل عطف تفسير لقول الشارح (قوله) غير مطرد فى اوصافه تع) اى غير شامل لها فلا يكون جامعا بخلاف التفسير باختصاص الناعت فانه شامل لجميع افراد القيام ثم هذا المعنى كما يتصور بين الجوهر والعرض كذلك يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين (١) بل لا اختصاص له بالموجودين فلا يبطل قيام المعنى بالمعنى (قوله وقد يدفع) اى عدم كون التفسير جامعا (قوله هذا رد اجمالى لدليلهم) اى لدليل المتكلمين على امتناع بقاء العرض وهو قوله والا لكان البقاء معنى قائما به آه (قوله فبقاؤها ضرورى ايضا) قيل فيه بحث لشهادة الحس بتوارد الاعراض وانقلاباتها مع بقاء الجسم بحاله فكيف لا يكون عدم بقاء الجسم ابعد

(١) كالهيولى والصورة عند من يقول بهما منه

الجسمانية ولو سلم ذلك فلا نسلم انها ح يكون جسمانية وايضا لانم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فانه تعالى
واحد حقيقى وقد صدر عنه عندنا آثار (٦٧) متعددة لا نهاية لها قال الشارح السمع هو قوة مودعة فى العصب اى الذى

من عدم بقاء العرض وقيل ان لم يثبت الحكم من بديهة العقل ببقاء الاجسام بمعونة المشاهدة فالقول ببقائها قول بلا سند وان ثبت ذلك فهو مشترك بين الاجسام والاعراض فوجب القول ببقائهما والدليل على خلافه بط لكونه مصادما للضرورة والتفرقة فى ذلك بين الاجسام والاعراض على ماقيل تحكم بحت وتخصيص للضروريات العقلية بالشبهات الوهمية تأمل (قوله موهمين للنقص) فالتوقف واجب كما ذهب اليه الاشعرى وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعانى لذاته تعالى صح اطلاق ما يدل عليه من الالفاظ عليه تعالى بلا توقف ووافقهم القاضى ابوبكر منا لكنه اشترط ان لايكون لفظه موهما مالا يليق بذاته تعالى (قوله وليس بشئ لان الطبيب آه) والاول التمثيل بالجواد والسخى المترادفين مع وجود الاذن باطلاق الجواد دون السخى (قوله لكن يعتبر فى التجزى آه) يفهم من شرح المقاصد ان الابعاض هى الاجزاء المقدارية فيكون التبعض بالنسبة اليها وقيل التبعض والتجزى باعتبار مطلق الانقسام لغة لاباعتبار الانحلال (قوله نعم لها معان آخر) قال الشيخ ابومنصور ان سئلنا سائل عن الله تعالى عما هو قلنا ان اردت عما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت عما صفته فسميع بصير وان اردت عما فعله فخالق المخلوقات وواضع كل شئ فى موضعه وان اردت عما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس نقل من شرح المقاصد (قوله فلا يلزم التركيب) اذ الجنس بهذا المعنى لايستلزم الفصل المقوم كيف والمتكلمون على ان له تعالى حقيقة نوعية بسيطة قيل كون المعتبر فى الماهية الجنس اللغوى لا المنطقى فى حيز المنع فيحتاج الى ان يصح النقل (قوله امتداده نوعان) يعنى ان اوفى عبارة الشرح لتقسيم المحدود (قوله هذا مبنى على وجود الحيز) كما هو مذهب بعض الحكماء قيل وانما كان مبنيا عليه لان القدم والحدوث انما يكونان فى المشهور من صفات الموجودات ولو اريد بالقديم ههنا معنى الازلى فاستحالة ازلية المعدوم غير مسلم بل المعدومات الازلية غير متناهية (قوله وهو خلاف مذهب المتكلمين)

فيه هواء محتقن كالطبل وقوله يدرك بها الاصوات والصوت وهو كيفية مسموعة حاصلة للهواء عند تموجه وقوله بكيفية الصوت اى بكيفية هى الصوت وقوله ان الله تعالى يخلق الادراك اى يخلقه بطريق جرى العادة عندنا وبطريق التوليد عند المعتزلة وبطريق الايجاب عند الحكماء قوله يتلاقيان فيه اشارة الى انهما لايتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم ينفذ الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى هذا كلامه) فقوله فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان يعنى ان فى قوله يتلاقيان اشارة الى ان العصبتين المجوفتين لا يتقاطعان اذ لو كانتا متقاطعتين يوجب ان يقول يتقاطعان كالصليب لكنه قال يتلاقيان ولم يقل يتقاطعان قال بعض الفضلاء فالعصبتان تكونان كهيئة دالين محدب كل منهما الى محدب الاخر لا كهيئة الصليب كما ظنوا وقال بعض الافاضل ان ماذكره ما اختاره جالينوس وذهب غيره الى انهما يتقاطعان تقاطعا صليبيا وعبارة الشارح صالحة للمذهبين قوله والحركات (لايقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف يدرك بالحس لانا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافى ادراكها بالحس
وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم فى المكانين ادرك العقل منه الكونين وهو الحركة واللمس لا يدركه فى مكان فلا يدرك الحركة فليس بشئ لانه ادراك الشئ بواسطة احساس الآخر ومثله لايعد محسوسا والا يلزم ان يكون العمى

محسوسا لتأدية الاحساس بشكل الاعمى الى ادراك عماه هذا كلامه) فقوله فكيف يدرك بالحس فيه حس فان القرب والبعد والسكون والتفرق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع (٦٨) انهم قد عدوها من المبصرات

لانه الفراغ المتوهم عندهم (قوله ويرد عليه ان من جملة آه) وقيل فى وجه الضعف انما يلزم النقض لو لم يتصف المجموع من حيث هو مجموع بصفات الكمال واما عدم اتصاف اجزائه بها فلانم انه نقص وفيه ان نقصان الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يوجب حدوث الكل لا محالة (قوله بان يقال المراد بالعروج) ولقد نظم الحكيم السنائى ببعض التأويلات بالفارسية وهو قوله يدا وقدرة است ووجه بقاش * آمدن حكمش ونزول عطاش * اصبعينش نفاذ حكم وقدر * قدمينش جلال وقهر وخطر * (قوله يناقض قوله فلا يماثل) قيل معنى قوله لا يماثل بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فح يكون هذا التصريح مؤيدا لقوله لا يماثل فضلا عن ان يكون منا قضاله (قوله اى من حيث هى جزئيات آه) اى من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم تغير العلم وهو على الله تعالى محال فى ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فيعقل بوجه كلى لا يلحقه التغير فالله تعالى يعلم جميع الحوادث اليومية وازمنتها الواقعة هى فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها فى الزمان الماضى وبعضها فى الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير تلك الازمنة بل يعلمها علما ثابتا ابد الدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك فى كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا وينخسف القمر فى اول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس فى علمه تعالى كان وكائن ويكون بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها ازلا وابدا وانما التعلق بالازمنة فى علومنا والحاصل ان تعلق العلم بالشئ الزمانى المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره كذا فى شرح المقاصد (قوله هذا انما يدل على زيادة المفهوم آه) يعنى ان المفهوم من هذه المشتقات ليس الا الاضافات اى النسب المسمات بالعالمية والقادرية والحيية وغير ذلك وصدقها لا يقتضى الا تحقق هذه الاضافات واما ان مباديها صفات حقيقية كما هو فى حقنا ام ذاته تعالى مباين لسائر الذوات وهو بالذات

فكون الشئ من الاعراض النسبية لا ينافى كونه من المبصرات وقوله هو الحركة يعنى ان مجموع الكونين فى المكانين هو الحركة قوله واللمس لا يدركه فى مكان يعنى ان اللمس ليس كالابصار اذا لمس لا يدرك الجسم فى مكان اصلا فلا يدرك اللمس الحركة قطعا والحق ان اللمس يدرك حركة بعض الاجسام فى ظلمة الليل بل فى النهار ايضا لا يقال الكلام ههنا فيما يكون مبصرا اولا وبالذات لا فيما يكون مبصرا ثانيا وبالعرض وكذا الكلام فيما يكون ملموسا لانا نقول بل المقصود منها اعم فلذا عد الشارح الاشكال والمقادير والحركات من قبيل المبصرات وايضا القوم عدوا القرب والبعد والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء من قبيل المبصرات مع ان جميع هذه المذكورات انما يكون مرئية بواسطة رؤية الاضواء والالوان فان المرئى اولا وبالذات هو الاضواء والالوان وغيرهما يكون مرئيا ثانيا وبالعرض يعنى ان هناك رؤيتان متعلقتان بهما وليس هناك رؤية ثالثة متعلقة بغيرهما بل نسبة الرؤية الى غيرهما نسبة مجازية لا حقيقية واما نسبة الرؤيتين اليهما فهى حقيقية على ما ذكر الشريف فى شرح المواقف

وكذ الكلام فيما يكون ملموسا فانه اعم من ان يكون ملموسا واعم بالذات او بالواسطة واما تخصيص الرؤيه او المس بان يكون بالذات لا بالواسطة فذلك مبنى على تدقيقات الفلاسفة ولا حاجة هنا الى ذلك فان مقصود

عد اسباب العلم اعم من ان يكون بالذات او بالواسطة فمن ههنا يعلم ان قوله ومثله لا يعد محسوسا ليس كما ينبغي فان اكثر الامثلة مما كان محسوسا (٦٩) بالواسطة وهذا القدر يكفينا كما عرفت والله الموفق قال الشارح

الشبيهتين بحلمتي الثدي الحلمة رأس الثدي وهما حلمتان كذا في الصحاح وقوله في جميع البدن اى جميع ظاهر البدن واما باطن البدن ففيه اعضاء غير حساسة كالكبد والطحال والرية والكليتين بل قوة اللمس تكون في اغشيتها فقط والحكمة في عموم قوة اللمس حفظ البدن عما يتضرر به من الحر والبرد ونحوهما وقوله والرطوبة واليبوسة قيل الرطوبة كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عن الغير كرطوبة الماء مثلا واليبوسة كيفية تقتضي عسر الالتصاق والانفصال وقيل الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال وسهولة تركها واليبوسة كيفية تقتضي عسر التشكل وتركه ولا يخفى ان الرطوبة بالمعنى الثاني ليست محسوسة لان الهواء لارطب بهذا المعنى لقبوله الاشكال بسهولة فلو كانت الرطوبة بهذا المعنى محسوسة لكانت رطوبة الهواء الساكن محسوسة لكن اللازم باطل بالبداهة قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى (اشارة الى ان تقديم قوله وبكل حاسة على متعلقه اعني قوله يوفق للاختصاص هذا كلامه) فان قيل ان السيلان والملامسة والخشونة والرطوبة واليبوسة والاستقامة والانحناء ونحو ذلك امور مدركة باللمس والبصر معا فلا يصح التخصيص المذكور قلنا لعل التخصيص ههنا اضافي لا حقيقي بناء على ان الامور المذكورة وان كانت مدركة باللمس والبصر لكنها لا تدرك بالسمع والذوق والشم كما ذكره

بالذات مبدأ لهذه الاضافات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة ففيما ذكر لادلالة على تعيين شئ منهما واما قوله فانه محال ظ بمنزلة قولنا اسود لاسواد له ففيه ان المفهوم الظ من قولنا الاسود الاتصاف بامر حقيقي هو السواد ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غايته ان ذلك الانكشاف في حقنا بصفة وكذا النصوص وصدور الافعال المتقنة لايفيد ان ازيد من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات (قوله ان اراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه) فيه ان ثبوت الشئ للشئ لايصدق على ثبوته في نفسه فكيف يريده فالترديد قبيح واجيب عن الاعتراض بان المراد هو الثاني والمط حاصل اذ هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان بل من الامور العينية فكما ان اتصاف الاسود بالسواد يدل على وجود السواد فيه فكذا الحال في هذه الصفات كما اشار اليه بعد (قوله فلا يتم بذلك غرضهم) وهو اثبات انها صفات موجودة زائدة على ذاته تعالى (قوله يأباه عن ذلك قولهم بان له عالمية) لعل وجه الاباء انهم لو قالوا انه عالم لاعلم له بهذا المعنى لقالوا عالم لاعالمية له كذلك لانها ليست صفة حقيقية ايضا ولم يقولوا ذلك بل قالوا عالم له عالمية وفيه انه يجوز لهم ان يقولوا لاعالمية له صفة حقيقية وان يكون المراد بقولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته ان العلم الموجود في الخارج عين ذاته واما ان له علما غير موجود في الخارج فلا اباء عنه في هذه الاقوال (قوله لاثبت) اى لاحجة فان الثبت بمعنى الحجة كذا نقل عنه (قوله اتحاد المفهومين آه) اى مفهوم العلم مع مفهوم القدرة مثلا وايضا اللازم كون الذات باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وقادرا وحيا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق ولا استحالة فيه (قوله واتحاد الذاتين هو اللازم) اراد بالذاتين ماصدق عليه المفهومان وهذا احد معاني لفظ الذات فانه قد يطلق في مقابلة الصفة وقد يجئ بمعنى الحقيقة وقد يراد به معنى الماهية (قوله في شانه تعالى) احتراز عن شاننا (قوله اذ ليست مغايرة) ولهذا قالوا القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل منها قديم

الشارح وهذا القدر من التخصيص يكفى ههنا ولك ان تحمل التخصيص حقيقيا وتحمل اللمس والبصر على ماهو بالذات وتمنع كون الامور المذكورة ملموسة بالذات او مبصرة بالذات فلا اشكال قال الشارح فان قيل ليست

الذائقة آه ولقائل ان يقول لم لايجوز ان يكون حاسة واحدة موضوعة لادراك حلاوة الذوق ومرارته معا وتلك الحاسة هى القوة الذائقة الحاصلة فى جرم اللسان وهذا لاينافى قول المص وبكل حاسة توقف على ماوضعت هى له واما جواب الشارح المبنى على وجود القوتين فى سطح اللسان فذلك دعوى بلا دليل اذ يصح ان يقال ليس فى جرم اللسان الا قوة واحدة موضوعة لادراك الحلاوة والحرارة معا لابد لنفى ذلك من دليل قوله فان الخبر كلام (اى مركب تام فلا نقض بمثل زيد الفاضل هذا كلامه فقوله فلا نقض بمثل زيد الفاضل يشير الى انه لو لم يفسر الكلام بالمركب التام لزم النقض بمثل زيد الفاضل اذ يصدق عليه ان لنسبته خارجا تطابقه او لا تطابقه اذ المراد بالنسبة ههنا هى النسبة الذهنية الداخلة فى مفهوم قولنا زيد الفاضل والمراد بالخارج وهو ثبوت الفضل لزيد فى الخارج او لاثبوتها فان كانت تلك النسبة الذهنية مطابقة لذلك الخارج فهو صادق وان لم تكن مطابقة فهو كاذب والحق ان ما كان لنسبته خارج لايكون الا كلاما تاما دون مركب التقييدى فانك اذا قلت زيد فاضل وقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه تشعر بذاتها وقوع نسبة اخرى خارجة منها وهى ان الفضل ثابت لزيد فى نفس الامر واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هى هى ان الفضل ثابت له فى الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك

قديم لايقال اذا انتفى المغايرة بين الذات والصفات واحدة لزم انتفاء التعدد لانا نقول اذا انتفى المغايرة بينهما والصفات متعددة لزم ثبوت التعدد (قوله ولك ان تحمل آه) نقل عنه هذا الحمل موافق لما قاله بعض المتقدمين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة كما قال الشارح فى هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم (قوله وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا) لان لزوم الشئ مع العلم به التزام كذا قيل والمراد ان التزام شئ يلزمه شئ آخر مع العلم باللزوم التزام اللازم (قوله فلذا قال فى المواقف آه) يعنى ان تقييده بقوله لايعلم به يدل بمفهوم المخالفة على انه ان علم به يكفر (قوله على ان قوله تعالى ومامن آله آه) نقل عنه قال الامام الرازى فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبنى على هذا التفسير (قوله ترتب الحكم على المشتق آه) يعنى ان ترتب الحكم بالكفر على ماقالوا ان الله تعالى ثالث ثلثة يدل على علية مأخذ الاشتقاق وهو القول بانه ثالث ثلثة قوله فان انحصر العلة اى علة الكفر فى الالتزام تعين ذلك اى الالتزام منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر (قوله لكن لايلائم قولهم بالقدماء الثلثة) نقل عنه انه قال اقول فى جوابهم لم يجعلوا الذات نفس كل من الصفات بل نفس مجموع الصفات ولم يجعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى فح كان قولهم بالقدماء الثلثة ملائما ولايلزم على تقدير اتحاد الذات مع الصفات ان يكون واحدا (قوله ولا انفصال فى الواحد) وايضا الكم عرض تقتضى القسمة لذاته والوحدة تقتضى اللاقسمة على انه يمكن منع كونها عرضا ايضا (قوله بنصف مجموع حاشيتيه) مثلا الاثنان احدى حاشيتيه الواحد والاخرى الثلثة والمجموع اربعة والاثنان نصف الاربعة وعلى هذا سائر الاعداد (قوله او على التغليب) يعنى اطلاق اسم مراتب العدد التى هى مابعد الواحد على جميع اجزاء العدد التى منها

زيد فاضل وهذا القدر من الاشارة لايكفى فى ان يكون لنسبته خارج تطابقه اولا تطابقه فان هذا القدر حاصل فى مثل قولك يا فاضل فلا اعتبار قوله (٧١) بمعنى الاخبار عن الشيء على ماهو به (اى على وجه ذلك الشيء له ملتبس بذلك الوجه والمراد بالشيء امالنسبة فهو الاوفق للمعنى فح كلمة ماعبارة عن الاثبات والنفى واماالموضوع وهوالاوفق للفظ فان المخبر عنه هو الموضوع ويقال اخبرت عن زيدفماعبارة عن ثبوت المحمول وانتفائه والشارح اختار الاول فى شرح المفتاح واليه يشير قوله هنا اى الاعلام بنسبة هذا كلامه) فقوله كلمة ماعبارة عن الاثبات والنفى اى عن الثبوت والانتفاء اذ الاثبات والنفى من قبيل الايقاع والانتزاع والصدق والكذب انما يرجعان الى الوقوع واللاوقوع فعلى هذافالصدق هوالاخبار عن الثبوت الذهنى على الثبوت الخارجى الذى هو ملتبس اوهوالاخبار عن اللاثبوت الذهنى على اللاثبوت الخارجى الذى هو ملتبس به والكذب هو الاخبار عن الثبوت الذهنى على الثبوت الخارجى الذى ليس هوملتبسا به اوهوالاخبار عن اللاثبوت الذهنى على اللا ثبوت الذى ليس هوملتبسا به قوله لايتصور تواطئهم (فيه اشارة ان منشأ عدم التجويز كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لايجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية هذا كلامه) فقوله ان منشأ عدم التجويز كثرتهم يعنى ان منشأ عدم تجويز العقل توافقهم على الكذب هو كثرتهم وتعددهم بدون اعتبار القرينة الخارجية كما فى الخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره على ما سيجيء انشاءالله تعالى ثم ان المراد بالعقل ههنا هو عقل السامع فالحاصل ان خبر كل قوم اذا وصل الى سامع ولم يجوز عقله

منها الواحد تغليبا للاكثر على الاقل (قوله يرد عليه) وقيل اطلاق الجزء عليها باعتبار تغليب الواحد عليها حيث كان ادخل فى المقصود على انه لايتوقف على حقيقة الجزئية ويمكن ان يقال ليس معنى قوله مع ان البعض جزء من البعض ان اى بعض كان جزء منه بل البعض الخاص الذى هو الواحد جزء من البعض وهذا القدر كاف سندا للمنع (قوله وقد يجاب آه) حاصله ان القول بازلية الصفات لايستلزم القول بقدمها لكونه اخص فان القديم هو الازلى القائم بنفسه والصفات ليست قائمة بانفسها (قوله ولو سلم) اى ولو سلم ان كل ازلى قديم فلانم ان القول بتعدد القدماء مطلقا كفر بالاجماع بل بالقدم الذاتى بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زمانى بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم (قوله بقدم المشية) قد فرقوا بين المشية والارادة حيث جعلوا المشية صفة واحدة ازلية يتناول مايشاء الله تعالى بها من حيث يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا فى شرح المقاصد (قوله وفسروه بالقدرة على التكلم) قالوا ان المنتظم من الحروف المسموعة حادث و مع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لامحدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتداء ان كان قديما قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لابالقدرة كذا فى شرح المقاصد (قوله بحسب الوجود اوبحسب الحيز) لما ورد النقض على التعريف بانه لووجد جسمان قديمان لزم عدم تغايرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما وجودا بناء على ان المتبادر من صحة الانفكاك وجودا هى صحة الانفكاك وجودا وان كان اعم فى نفسه صرح بان المراد بالتعريف المعنى العام لاصحة الانفكاك بحسب الوجود فقط فلا نقض بالجسمين القديمين المفروضين وقيل ان ترك التقييد باحد الشيئين مبهما ليس تقييدا باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدى مؤدى التقييد بالمبهم فلهذا لم يلتفت الش الى اعتبار ذلك القيد ويرد عليه تبادر قيد الوجود تأمل (قوله لكن يرد الآلهان المفروضان) ويرد القديمان

نقيض ذلك الخبر فهو خبر متواتر داخل فى تعريف الخبر المتواتر قوله ومصداقه اى ما يصدقه ويدل على بلوغه حد التواتر يعنى انه لايشترط فيه عدد معين مثل خمسة اواثنى عشر اوعشرين اواربعين اوسبعين على ماقالوا بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة قيل عليه العلم مستفاد من التواتر فاثبات التواتر به دون غيره فاجيب بان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلول ظاهر مع العلة الخفية مثل الصانع مع العالم فان قلت العلم من غير شبهة معلول الاعم فلايدل على العلة الخاصة قلت عدم الدلالة عند مالم يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل هذا كلامه) فقوله العلم بالعلم سبب العلم بالتواتر يعنى ان العلم بالعلم بمضمون الخبر بلاشبهة هو سبب العلم بكونه متواترا وفيه بحث فانا لانم ان العلم بالعلم بمضمون الخبر بلا شبهة هو سبب العلم بالتواتر وذلك لان العلم بالتواتر هو ان يعلم بان هذا خبر قوم لايجوز العقل كذبهم ثم ان العلم بان هذا خبر قوم لا يجوز العقل كذبهم انما يتوقف على نفس العلم بمضمون الخبر ولايتوقف على العلم بالعلم بمضمون ذلك الخبر نعم هو يتوقف على تذكير الخبر ووجود ذلك العلم فى ضمن ذلك الخبر لكن هذا التوقف لايستلزم التوقف على العلم بالعلم لان حصول العلم من حيث هو علم وآلة لملاحظة المعلوم غير حصول العلم من حيث معلوم وملحوظ بالذات والتوقف على حصول العلم من حيث هو علم مسلم وعلى حصوله من حيث هو معلوم مم والصواب ان يقال فى تفسير قوله ومصداقه اى ما يصدقه ويقتضى كونه متواترا هو وقوع العلم بلاشبهة لكن وقوع العلم بلاشبهة ليس دليلا على بلوغه حد التواتر كما زعمه بل كلاهما متساويان فى المعرفة

المجردات ايضا كالعقول والنفوس الناطقة على مايقول به الفلاسفة فان قيل هى عندهم غير موجودة والنقض على التعريفات انما هو بالمحققات دون المفروضات قلنا الجسم القديم ايضا غير موجود وقيل المراد بامكان الانفكاك امكانه بحسب الوجود على ماهو المتبادر ويدل عليه ايضا قوله فيما سيأتى اذ لايتصور وجود العالم مع عدم الصانع والنقض بالجسمين القديمين مندفع بانهما غير متحققين ومادة النقض لابد ان يكون من المحققات لامن المفروضات على مامر وهذا هو وجه الامر بالتأمل وقال فى شرح المقاصد الغيران هما الذان يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بمكان اوزمان اوبوجود وعدم اوهما ذاتان ليست احديهما الاخرى (قوله لان زيدا قد يتصف آه) مع صحة قولهم مافى الدار غير زيد (قوله انما يمكن انفكاكهما فى عدم اوحيز) على مافى المواقف اذ الانفكاك فى العدم والحيز من جانب العالم فقط فيرد النقض (قوله او بمحله) نقل عنه هذا ليدخل فيه بعض الصفات مع البعض الآخر لان كلا منهما لايقوم بالآخر الا انه قائم بمحله (قوله ويجوز ان لايقوم العرض بالمحل) ج س م وهو ان يقال على هذا ينتقض بالعرض مع المحل اذ لايجوز ان لايكون العرض قائما بالمحل مع انهما غيران بالاتفاق (قوله على انه يرد عليه التشخص آه) يعنى ان التشخص لايجوز ان يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وكذا الاعراض اللازمة لايجوز ان لايكون قائمة بمحالها مع انها غيرها اتفاقا (قوله ومرادهم جواز انفكاك آه) ج س م حاصله ان الانفكاك بين الذات والصفات اللازمة بل القديمة ممكن بالامكان الذاتى وان منع اللزوم والقدم عن انفكاكهما وحاصل الجواب ان المراد بجواز الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الاخر بان لايمنع مانع اصلا حتى لو لم يجز الانفكاك لمانع منه لم يكونا غيرين فلا يكفى فى الغيرية مجرد الامكان الذاتى فلا يكون الصفات اللازمة والقديمة غيرين (قوله اذا التصور مع اضافة المعلولية بط) لاستلزام المغايرة اتفاقا تصور احد المتضايفين بدون الآخر وبدونها غير مفيد اذ الاضافة معتبرة فى المغايرة اتفاقا (قوله رد عليه

والجهالة على مالا يخفى وقوله معلول اعم اذ العلم من غير شبهة قد يكون بالاحساس وقد يكون بالبداهة وقد يكون بالنظر الصحيح وقد يكون بالتواتر فلا يدل (٧٣) وقوع العلم من غير شبهة على العلة الخاصة التي هي التواتر

ان مجرد التغاير بحسب المفهوم آه) قيل هذا ليس كما ينبغي فانه جعل التغاير شرطا للافادة لاسببا كافيا لها لما ان هذا القدر كاف لغرضه ههنا كما لايخفى (قوله الا بتمحل تقدير) اى بتكلفه يقال تمحله اى طلبه بحيلة و تكلف نقل عنه اى بتقدير ان يقال ولازم ان يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وح لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه منه (قوله وينتقض ايضا باللازم) وجه الانتقاض ان هذا الدليل جار فى اللازم مع الملزوم لان اللازم لايتحقق بدون الملزوم مع تخلف المدلول لان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة ويمكن ان يوجه الانتقاض بالنقض التفصيلي بان يقال الملازمة ممة مستندا بان الغيرية لواستلزمت تحقق احد المتغايرين بدون الآخر لزم ان يتحقق اللازم بدون الملزوم فانه غير الملزوم عند المعتزلة الا ان العبارة ظة فى النقض الاجمالى على مالايخفى (قوله فان العلم آه) حاصله ان تعلق علمه تعالى بالازليات قديم غير متناه بالفعل وتعلقه بالمتجددات على وجهين الاول تعلقه بانها ستوجد اوستعدم اى علمه تعالى بوجود كل منها مقيدا بوقت وجوده على وجه كلى وبعدمه مقيدا بوقت عدمه كذلك وهو لايتقيد بالزمان والثانى تعلقه بانها وجدا لان اوقبل وهذا حادث متناه بالفعل على حسب تناهى المتجددات وهو متغير متبدل الا ان تغيره لايوجب تغيرا فى صفة العلم ولاتغير امر حقيقى فى ذاته تعالى بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولافساد فيه (قوله بجعلها ممكن الوجود من الفاعل) اى ممكن الصدور عنه واما الامكان بمعنى استواء طرفى الوجود والعدم بالنسبة الى الذات فليس بالجعل بل ذاتى و موقوف عليه للجعل اذ لاقدرة على غير الممكن (قوله فذكرها للتنبيه على الترادف) قيل لايخفى ان ذكرها متصلة بالقدرة لذلك الغرض اولى (قوله هما صفتان غير العلم عندالاشاعرة) وقال فى شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابى الحسن الاشعرى فى الاحساس من انه علم بالمحسوسات لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع

وقوله عدم الدلالة عند مالم يعلم آه يعنى ان عدم دلالة معلول الاعم على العلة الخاصة انمايكون اذا لم يعلم انتفاء سائر العلل وههنا قد علم انتفاء سائر التواتر من العلل فوقوع العلم بلاشبهة يكون دالا على التواتر لتعين التواتر ههنا وانت خبير بانه اذاتواتر اخبار المخبرين عندك بوجود مكة شرفها الله تعالى حتى حصل لك العلم بوجودها من غير شبهة فمادام نفس ذلك العلم فى ذهنك فى ضمن ذلك الخبر التواتر يظهر لك ان عقلك لايجوز كذب هؤلاء المخبرين ظهورا وجدانيا من غير احتياج الى العلم بذلك العلم ولا الى التدقيقات الغامضة التى ذكرها المولى المحشى ههنا قال الشارح والاول اقرب اى اقرب معنى وان كان ابعد لفظا اما كونه ابعد لفظا فظ واما كونه اقرب معنى فلا تذكر قوله والبلدان الغائبة يكون حشوا على تقدير عطفه على الازمنة لان العلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية يكون من قبيل العلم بالتواتر سواء كان الملوك فى البلدان الغائبة اى البعيدة اولم يكن وايضا يكون ذكر قوله فى الازمنة الماضية حشوا لان العلم بالملوك فى البلدان النائية يكون من قبيل العلم بالتواتر سواء كانت الملوك خالية فى الازمنة الماضية اولم يكن وقوله والثانى ان

العلم الحاصل به ضرورى اى لايتوقف (١٠) على النظر لا يقال يمكن ترتيب المقدمات بان يقال هذا خبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وكل خبر هذا شانه فهو صادق ينتج ان هذا الخبر صادق لانا نقول العلم بان هذا

الخبر صادق مقدم بالطبع على العلم بالمقدمة القائلة بان هذا خبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب فما فرض مقدمة لا يصلح ان يكون مقدمة وما فرض نتيجة لا يصلح ان يكون نتيجة والا يلزم الدور كما لا يخفى قوله واما خبر النصارى (وقع فى التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فيتوهم منه ان الخبر بمعنى الاخبار واضافته الى المفعول فاحتيج الى تمحل تقدير فى قوله واليهود لكن بعض النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل اشير اليه فى الكشاف فلا حاجة الى التمحل تكلف هذا كلامه) فقوله فاحتيج الى تمحل تقدير آه وهو ان يقدر الخبر الذى هو صفة الكلام فى قوله واليهود فح يكون الخبر المعطوف بمعنى صفة الكلام والخبر المعطوف عليه بمعنى صفة المتكلم وفى هذا التوجيه تكلف بارد ولا يخفى وقوله لكن بعض النصارى مع اليهود حتى قالوا ان عيسى عليه السلام قد قتل وصلب وقال بعضهم انه ع رفع الى السماء وقال بعضهم انه ع ما له لا يصح قتله قوله فتواتره ممنوع (بل لم يبلغ اصل المخبرين بقتله احد التواتر وعرق اليهود قد انقطع فى زمن بخت نصر وبالجملة تخلف العلم دليل العدم هذا كلامه) فقوله بل لم يبلغ اى بل تواتره باطل اذ لم يوجد فيه قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وذلك الاختلاف الواقع فيما بينهم كما عرفت آنفا وقوله فى زمن بخت نصر وهم كان اميرا من امراء الكفار قبل نبوة محمد عليه السلام قد قتل اليهود حتى قطع عرقهم ولم يبق منهم الا احاد لا يعتد بهم وقوله تخلف العلم دليل العدم يعنى قد عرفت ان مصداقه وجود العلم بلا شبهة وعدم وجود المصداق دليل عدم التواتر واعلم ان قوله واما خبر النصارى آه اشارة الى جواب سؤال مقدر مثل

علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات (قوله سببا لانكشاف التام) بان يحصل للمبصر مثلا حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه (قوله وانكشاف آخر) بان يحصل له حالة ادراكية تناسب تعقلنا اياه (قوله ومن تمسك به) اى فى عدم الاتحاد بان يقال العلم بالمسموعات حاصل قبل وجودها آه تامل (قوله على مذهب من لايقول آه) نقل عنه هذا لايصح على مذهب من لايقول بالتكوين مطلقا بل على مذهب الآخرين منهم كما مر انفا (قوله ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين آه) اى التعلق بالفعل والتعلق بالترك او التعلق بالفعل فى هذا الوقت والتعلق به فى غيره يحتاج الى مخصص ومرجح لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح فيتسلسل الارادات وان لم يتساويا بان لم يجز تعلقها بالطرف الآخر او فى الوقت الآخر يلزم الايجاب ونفى القدرة والاختيار (قوله الارادة صفة من شانها آه) حاصله انها تعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة من شانها التخصيص والترجيح ولو للمساوى بل للمرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح فى شئ (قوله لانا نقول الكلام فى وجود تلك الصفة) فانه اما بالايجاب وهو غير جائز واما بالارادة فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل تأمل (١) (قوله وهو العلم الانفعالى آه) العلم الفعلى مايستفاد الوجود الخارجى منه كما نتصور امرا مثل السرير فنوجده والعلم الانفعالى مايستفاد من الوجود الخارجى كما يوجد امر مثل السماء والارض ثم نتصوره (قوله هو العلم بالمصلحة) وهو وان كان سابقا على الارادة فى حقنا لكنه يجوز ان يكون نفس الارادة فى حق البارى تعالى (قوله على انه لايتم فى شانه تعالى) اذ لايجوز ان يقال انه قد يخبر عما لايعمه (قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ) لان ماليس بمتغاير غير ماقدر تغايره بلا اريبة وايضا ماليس بمتغير غير المتغير بلا مرية فلا يرد ان يقال الكلام النفسى مدلولات

(١) وجه التأمل ان المقدر عند المتكلم انه تعالى موجب فى صفاته فيكون ح وجود صفة الارادة بالايجاب وبعد وجودها تكون مخصصة لذاتها منه

ان يقال قوله الخبر التواتر موجب للعلم آه كان منقوضا بخبر النصارى واليهود فانه خبر متواتر مع انه خبر لم يكن موجبا للعلم اصلا وحاصل الجواب هو (٧٥) منع وجود التواتر واما قوله بل لم يبلغ آه فهو اشارة الى ايراد

الالفاظ والمدلولات حوادث فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى (قوله ثم ان الشاك فى وقوع النسبة آه) اشارة الى مغايرة ذلك المعنى العلم التصورى وقوله ثم انه قد يقصد آه اشارة الى مغايرته للعلم التصديقى (قال الش) فانه يأمره ويريد به نسخه لانه قد يأمر بما لا يريده آه) لما كان مغايرة الكلام للارادة فى الاخبار والانشاء الغير الطابى فى غاية الظهور وانما يتوهم عدم مغايرته اياها فى طلب النفسى حتى توهم ان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه او اطلبه ولا اريده تناقض تعرض فى بيان المغايرة للانشاء الطابى دون غيره من الاخبار والانشاء الغير الطلبى (قوله لا طاب فى هذه الصورة) وكذا فى صورة اختبار السيد لعبده هل يطيعه ام لا لانه يأمره ولا يريد ان يفعل بل مراده مجرد الاختبار (قوله وبين الكلامين تدافع) لان ما فى التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف على الشرع (قوله ولا بد فى التوفيق من التمحل قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظى والمثبت بالشرع هو النفسى اقول وايضا اللازم مما فى التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع تأمل (قوله وقيامه يستلزم قيام الكلام) جواب ما يقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام والكلام فى الكلام لا فى التكلم وهو ليس نفس التكلم بل اثره كما ان النقوش الخطية اثر الكتابة (قوله بايجاد الكلام) قال فى شرح المقاصد ثم المختار عندهم وهو مذهب ابى هاشم ومن تابعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ماخلق برقومه فى اللوح المحفوظ او كتب فى المصحف لا يكون قرأنا وانما القرأن ماقرأه القارى وخلقه البارى تعالى من الاصوات المتقطعة والحروف المنتظمة اقول يرد عليهم ان ماقرأه القارى ليس مخلوقا لله تعالى بناء على ان افعال العباد ليس مخلوقا لله تعالى عندهم فلا يصح تأويلهم قيام المأخذ بما ذكر فتأمل (قوله وهو عدول عن الظ واللغة) ضرورة ان المتكلم من قام به الكلام لا من

المعارضة بعد ايراد المنع قوله ربما يكون مع الاجتماع (فيه اشارة الى عدم الكلية لكنه يكفى فى الجواب والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضى قوة المسبب والخبر سبب الاعتقاد واما وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه واذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلى هذا كلامه) فقوله اشارة الى عدم الكلية لان كلمة ربما للتقليل والتقليل يدل على عدم الكلية وقوله يكفى فى الجواب وذلك لان السؤال المذكور اشارة الى المعارضة وهذا الجواب اشارة الى المنع والاحتمال العقلى يكفى فى المنع على ماهو المشهور وقوله فلا مدخل للخبر فيه لقائل ان يقول سلمنا ان الخبر لا مدخل له فى وهم الكذب لكن بنا فى حصوله فيه فح لا يفيد قوله فلا مدخل للخبر فيه فالاولى ان يقال واما وهم الكذب فليس بلازم لماهية الخبر فجاز ان يكون اجتماع الاخبار مانعا لمعارضة الوهم فلم يبق وهم الكذب اصلا قال الشارح فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت آه هذا معارضة على الثانى وهو ان العلم الحاصل به ضرورى وقوله كالثمنية هم قوم من عبدة الاصنام نسبوا الى سومنات اسم صنم والبراهمة قوم من الهند اصحاب برهام الهندى كانوا ينكرون البعثة

قوله والرسول انسان بعثه الله لتبليغ الاحكام ولو بالنسبة الى قوم آخرين وهو بهذا المعنى يساوى النبي لكن الجمهور على ان النبي اعم ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء

اوجده ولو فى محل آخر للقطع بان موجد الحركة فى جسم آخر لايسمى متحركا وان الله تعالى لايسمى بخلق الاصوات مصوتا واما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم فنسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هوالله تعالى لاهو على ماهو رأى اهل الحق (قوله فقائلون بحدوثه) نقل عنه وهم يجوزون ان يكون الله تعالى محلا للحوادث فى شرح المقاصد قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع توالیها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثانى من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة فى الاول قائمة بذات الله تعالى وان المسموع من اصوات القراء والمرئى من اسطر الكتاب نفس كلامه تعالى وكفى شاهدا على جهلهم مانقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذى كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقو ماهو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا (قوله فهذا مذهب بعض الاشاعرة وهو عبدالله بن سعيد القطان ورد على قوله واما فى الازل فلاانقسام اصلا انه اذا كان الازلى مدلول اللفظى لزم ان يكون متعددا بتعدد اللفظى ومن ثمه ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات كذا قيل (قوله واعترض آه) نقل عنه ان هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث فلاوجه للاختصاص وهوالذى ذكره الش مع جوابه فلاوجه لايراده اللهم الاان يراد به تلخيص السؤال والجواب وح يرد الاول (قوله ولاشك) فى كونها سفها بل غير ممكن لان وجود الطلب بدون وجود من يطلب منه شئ مح (قوله وانه قطعى البطلان) ضرورة خطاب النبى عليه السلام باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذ اختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا (قوله فرق بين الامر الصريح والضمنى) يعنى ان خطاباته عليه السلام للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين ضمنى وتبعى والخطاب للمعدوم ضمنا وتبعا ليس سفها (قوله من باب وصف المدلول بصفة الدال) كما يقال سمعت

ازيد من عدد الرسول فاشرط بعضهم فى الرسول الكتاب واعترض عليه بان الرسل ثلاثمائه وثلاثة عشر والكتب مائة واربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا ان يكتفى بالكون معه ولايشترط النزول عليه ويمكن ان يقال يحتمل ان يتكرر نزول الكتب كما فى الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء فى الروايات على تقدير صحتها نزوله عليه اولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورده المولى الاستاذ بان اسمعيل ع م من الرسل ولا شرع جديدا له كما صرح به القاضى ولعل الشارح اختار ههنا المساواة لينحصر الخبر الصادق فى نوعيه ويمكن ان يخص فيعتبر الخصم بالنسبة الى هذه الامة هذا كلامه) فقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين فعلى هذا كان يوشع رسولا كما كان نبيا لان الله تعالى امره بمتابعة شرع من قبله فى تبليغ الشرع الى قوم هم غير قوم من قبله وقوله ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسول روى ان النبى عليه السلام سئل من عدد الانبياء فقال مائة الف و اربع وعشرون الفا فقيل فكم الرسل منهم فقال ثلاثمائه وثلاث عشر وقوله فاشترط بعضهم فى الرسول الكتاب وذكر فى شرح الموقف ان الرسول نبى معه كتاب وقوله والكتب مائة واربعة روى انه عليه السلام سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة و على ابراهيم عشر صحايف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد ع م التوراة والانجيل والزبور والفرقان وقوله فلا يصح الاشتراط اذ يلزم ح ان يزيد عدد الرسل على عدد الكتب لكن واللازم باطل وقوله

هذا المعنى من فلان وقرأته فى بعض الكتب وكتبت بيدى وجواب المص هو هذا (قوله او المجاز المشهور) اى قد يطلق القرآن بالمجاز المشهور على اللفظ المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقرآء والاصوليين والفقهاء وهذا ماقرره الش بقوله وتحقيقه آه (قوله وقال بعضهم خص آه) اعلم ان قول الش لكن لما كان بلا واسطة آه جواب سؤال مقدر وهو انه اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعيين المحل وكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد المعنى الازلى واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى كذا قرر السؤال فى شرح المقاصد وتقرير الجواب ظ وقد اجيب عن هذا السؤال بثلثة اوجه اخر ذكره رحمة الله عليه فى شرح المقاصد احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلى بلا صوت ولا حرف كما يرى ذاته تعالى فى الآخرة بلا كم ولا كيف وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ماهو العادة وهذا ماذكره المحشى رح وثالثها انه سمعه من جهة واحدة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ماهو شان سماعنا وحاصله انه تعالى اكرم موسى عليه السلام فافهم كلامه بصوت يدل تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدى والاستاد ابو اسحق الاسفرانى والكل خارق للعادة قال بعض الاكابر وتحقيق الوجهين وتطبيقهما على المذهب يقتضى ان يوجد صوت آخر غير متعارف ولامكتسب ثم ان لم يكن هو عين الكلام الازلى كما يدل عليه ظ عباراتهم فلايكون الازلى بنفسه مسموعا وان كان عينه يكون مسموعا بنفسه فتدبر (قوله ان النقل هجر المعنى الاول) اى النقل المعتبر فى المنقول والافنى المجاز ايضا نقل مع عدم هجر المعنى الاول اعلم ان الش رح قال فى شرح المقاصد المشهور فى كلام الاصحاب ان ليس اطلاق كلام الله على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الابمعنى انه دال على كلام الله تعالى القديم حتى لوكان مخترع هذه

ولا يشترط النزول عليه بنصب قوله يشترط عطفا على قوله ان يكتفى يعنى ان كل نبى امر بمتابعة كتاب من قبله فهو رسول ايضا ولا حاجة الى نزول (٧٧) الكتاب عليه ثانيا بعدما نزل على من قبله اولا فعلى هذا يمكن التطبيق بين عدد الكتب وبين عدد الرسل وقوله ان يحتمل ان يتكرر نزول الكتب فعلى هذا يمكن التطبيق ايضا ولا يخفى عليك ان ذكر الاحتمالات العقلية فى موارد الروايات غير مقبول من غير ايراد دليل عقلى او نقلى فلذا قال اللهم اشارة الى بعد ماذكره ههنا اذ ليس لنا دليل يدل على تكرر نزول كتاب واحد على نبيين اواكثر ولا على تعدد الوحى الى نبيين اواكثر فى حق كتاب نزل مرة واحدة وقوله تخصيص بعض الصحف آه جواب عن سؤال مقدر ناش عما قبله وانه ظاهر لايحتاج الى البيان قوله واشترط بعضهم فيه اى فى الرسول الشرع الجديد فمن بعثه الله تعالى لتقدير الشرع من قبله لايكون رسولا اذ ليس له شرع جديد وقوله اسمعيل عم من الرسل اذ قال الله تعالى فى حقه وكان رسولا نبيا وقوله ولاشرع جديد له فان اولاد ابراهيم كانوا على شريعة ابراهيم عم اختار ههنا المساواة فالرسول ح يكون مجازا فى معنى النبى بقرينة مقام التعميم اويكون الرسول لفظا مشتركا بين المعنيين وقصد الاعم منهما وقوله فيعتبر الحصر بالنسبة الى هذه الامة يعنى حصر الخبر الصادق فى النوعين كان مقيسا الى امة محمد عليه السلام لانه عليه السلام رسول بالاتفاق فالخبر الواصل الى امته لايكون الا احد النوعين قوله امر خارق للعادة (قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى واجيب بانه تعالى لايخلق الخارق فى يد الكاذب بحكم العادة ولا نقض بالفرضيات وايضا اظهار الشئ فرع وجوده

والحق ان السحر ليس من الخوارق وان اطبق القوم عليه لانه يترتب على اسباب كلما باشرها احد يخلق الله تعالى
عقيبها البتة فيكون من ترتب الامور على اسبابها كالاسهال (٧٨) بعد شرب السقمونيا الا يرى ان شفاء
المريض بالدعاء خارق وبالادوية الطبية غير خارق فان قلت كرامة الولى معجزة لنبيه ولا يقصد به الاظهار وان لزم قلت القوم عدوا الارهاصات والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب لا على انها معجزة حقيقة هذا كلامه) فقوله لا يخلق الخارق فى يد الكاذب فان قيل الكهنة كانوا يدعون النبوة فى زمان نبينا ع م ويظهرون امورا خارقة للعادة قلنا هذا ممنوع بل كانوا يعجزون عن اظهار امر خارق ولو انهم كانوا يدعون النبوة ويظهرون امرا خارقا كان ذلك الامر الخارق مكذبا له فى دعوة النبوة على ماذكر فى الكتب الكلامية وقوله ولا نقض بالفرضيات جواب سؤال مقدر مثل ان يقال ان الله تعالى قادر ان يخلق الخارق فى يد الكاذب فلم لا يجوز ان يخلق الله تعالى السحر فى يد المتنبى الكاذب فاجاب بان ذلك امر فرضى غير واقع اصلا والنقض انما يرد بالامور الواقعة لا بالامور الفرضية وقوله اظهار الشئ فرع وجوده اى لو سلم انه تعالى يخلق الخارق فى يد الكاذب لكن السحر ونحوه يخرج من التعريف المذكور بقوله قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله لان اظهار
الصدق فرع وجود الصدق فى نفس الامر ولا صدق للمتنبى فى نفس الامر فلا يرد النقض بسحر المتنبى ونحوه وقوله والحق
ان السحر ليس من الخوارق والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط مخصوصة كالوقت

الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضى عندنا ان له اختصاصا آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال فى اللوح المحفوظ والاصوات فى لسان الملك وفى لسان النبي عليه السلام واوجد معناه فى باله (١) ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد بلسانه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القارى نفسه لا مثله وهكذا الحكم فى كل شعر اوكتاب ينسب الى مؤلفه وعلى كلا التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما لمعنى كلى صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه (قوله بل مثله) تحقيق المماثلة بين القديم والحادث بمعنى اتحاد الماهية محل بحث (قوله فيصح نفيه عنه) اذا كان النوع كلام الله تعالى حقيقة يكون كل فرد منه كلام الله تعالى حقيقة غايته ان يكون اطلاق لفظ كلام الله على الفرد الكامل بخصوصه مجازا فاللازم ان يصح ان يقال ليس كلام الله موضوعا لهذا الفرد بخصوصه وفساده غير واضح (قوله يلزم ان توصف كلام الله تعالى ايضا بالحدوث ايض) لان ما قرأناه كلام الله تعالى ايضا على هذا التقدير وهو حادث حقيقة (قوله ولا مخلص عنه) نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين والا لزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت انتهى قيل وفيه بحث اذ على ماذكره ايضا يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة فالمخلص اختيار الشق الاول وما نقرأه كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى على ذلك التحقيق وان كان يغايره باعتبار تعلق قرأتنا به (قوله اذ لا فرق آه) قيل فيه ان ذلك الذاهب معترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما

(١) لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك الآية والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ منه

التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه سوى ما اورده الشرح (قوله بل الصفة) اى الصفة الحقيقية القائمة بذاته تعالى كما يشير اليه (قوله كما فى سائر العبارات) اى من الفعل والخلق والايجاد آه ومن العلم والارادة وغيرهما وقيل تفسير التكوين باخراج المعدوم آه على تقدير حذف المضاف اى هو مبدأ اخراج المعدوم من العدم الى الوجود وح فلا تكلف فى الارادة (قوله) فان ربما سيجئ وهو ماذكره فى وجه الرابع (قوله يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعى مم) الاولى ان يقرر الايراد هكذا لانم ان جواز اطلاق الخالق عليه تعالى بمعنى القادر على الخلق يستلزم جواز اطلاق مايقدر هو عليه من الاعراض كالسواد والبياض مثلا عليه بل لو استلزم انما يستلزم جواز اطلاق الاسم المشتق مما يقدر هو عليه كالاسود والابيض وح نقول ان اريد لزوم الجواز الشرعى مم لتوقفه على عدم الايهام بما لايليق بكبريائه تعالى والاذن من الشارع وان اريد لزوم الجواز العقلى فسلم ولا مانع عنه (قوله فيه يرد عليه منع مشهور آه) منع لزوم التس على تقدير حدوث التكوين بتكوين آخر غير وارد وقوله لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين قلنا فح لايكون حدوث التكوين بتكوين آخر وانما يرد المنع على الشق الثانى بان يختار ذلك الشق ويمنع لزوم الاستغناء عن المحدث لانه انما يلزم ذلك الاستغناء اذا كان الحدوث بدون التكوين رأسا واما اذا كان بالتكوين وان كان عينه فلا تدبر (قوله اذ لاتعلق بوجود نفسه) فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم سبق الشئ على نفسه وهو ح وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا وهو مناف لقيامه لذات البارى تعالى فاحفظه حتى لاتقع فى خبط فى مثل هذا المقام (قوله اراد ماعدا الدليل الثانى) لان الحدوث ملاحظة فى الادلة المذكورة سوى الدليل الثانى وهو يستلزم الوجود

والمكان ونحوهما لايكون بعضها مقدورا للبشر وقد ذكر فى شرح المواقف ان السحر ونحوه ان بلغ حد الاعجاز فاما ان يكون بدون دعوى النبوة (٧٩) فح لا يلتبس السحر بالمعجزة او يكون مع ادعاء النبوة فح لابد من احد الامرين امان لايخلق الله تعالى السحر فى يد الساحر او ان يقدر الله تعالى غيره على معارضته والا كان تصديقا للكاذب وانه مح على الله سبحانه وتعالى لكونه كذبا هذا كلامه) اى لا يليق على الله تعالى ان يخلق السحر على يد الكاذب او ان لايقدر غيره على معارضته بل عادته تعالى ان لايخلق ذلك اصلا او يقدر غيره على المعارضة وقوله ولايقصد به الاظهار فيه بحث لان فاعل الامور الخارقة هو الله تع فلعله تعالى خلق الكرامة فى يد الولى وقصد بذلك اظهار صدق نبيه فح لايصح قوله ولايقصد به الاظهار اذ لا نعلم نحن عدم قصده مح فكيف نحكم انه تعالى لم يقصد الاظهار وقوله وان لزم الضمير المستتر فيه راجع الى الاظهار وقوله القوم عدوا الارهاصات الارهاص هو اظهار امر خارق على النبى عليه السلام قبل النبوة تأسيسا للنبوة من ارهصت الحائط اسسته والحاصل ان الارهاصات والكرامات ليست من قبيل المعجزات فمن عدها منها كان ذلك منه مبنيا على ذلك التشبيه والمجاز لا على الحقيقة واعلم ان ظهور المعجزة على يد مدعى النبوة يفيد لنا علما بصدقه فى دعوى النبوة وان كونه مفيدا للعلم معلوم لنا بالضرورة العادية فلا حاجة لنا الى الاستدلال فى كونه مفيد العلم على ماذكر فى شرح المواقف قوله يمكن التوصل (هذا الامكان هو الامكان الخاص فمعنى التعريف ان الدليل لاضرورة فى طرفى التوصل اى يجوز ان يتوصل وان لايتوصل ولك ان تاخذ امكانا عاما من جانب

الوجود اى لاضرورة فى عدم التوصل هذا كلامه) فقوله اى يجوز ان يتوصل آه اى بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لايتوصل (٨٠) واما الضرورة الحاصلة عند حصول

الخارجى والدليل الثانى انما يفيد الاتصاف الازلى بالتكوين ولايفيد وجوده وتحققه فى الخارج (قوله ويخطر آه) قيل الذى به يمتاز الفاعل عن غيره بالفعل هو الفعل الصادر عنه المتعلق بالمفعول فلا يتصور بدون وجود المفعول ضرورة والذى به يمتاز بالقوة هو صلاحية صدور الفعل عنه وهذا هو معنى ارتباطه بالمفعول الذى لم يوجد بعد ولا خفاء فى انه ليس صفة موجودة مغايرة للسبع واثبات الزائد موقوف على الدليل ولا دليل منهم يدل عليه (قوله بل نقول هو موجود آه) قيل فى هذا الكلام اعتراف بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لاسيما فى القدرة والارادة بل فى العلم ايضا فليتأمل (١) (قوله فكيف لايكون صفة اخرى) نقل عنه فعلم انه صفة غير القدرة والارادة واما انه موجود اولا فهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل الى انه موجود ايضا قال الشارح قدم مايتعلق وجوده به الظ الانسب ان يقول بدل قوله قدم آه قدم العالم المتعلق وجوده به وهو بط فليفهم (قوله وحاصله منع الملازمة) اى لانم انه لوكان التكوين قديما لزم قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوث المكون اذ القديم مالا يتعلق آه (قوله الترديد قبيح) اى استلزام تعلق وجود العالم بذاته تعالى اوصفة من صفاته قدم العالم غير محتمل فيقبح جعله احد القسمين فى هذا التقسيم (قال الشارح) فلا يندفع بما يقال آه) فيه انه يمكن ان يكون مراد هذا القائل بفعل البارى تعالى هو مبدأ الاضافة لااياها نفسها كما ان مراد المص بالتكوين المبداء لاهى وقد مر ان التكوين هو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والخلق آه فح يكون هذا الجواب هو جواب المص بعينه فيندفع به ايضا (قوله وفى المكون موجودة فى الاضافة ايضا) لان المكون فى حال بقائه ينفك عن التكوين الاضافى وان لم ينفك

(١) وجهه التأمل كونه اعترافا به محل بحث يعرف بالتأمل منه (١) وجهه هو ان هذا المعنى الذى هو التكوين يعم الموجب ايضا فلا يستلزم الاختيار فلا يلزم الاعتراف تأمل منه

النظر الصحيح فيه فلا ينافى الامكان الخاص بالنظر الى ذات الدليل من حيث هو هو وقوله ولك ان تأخذ امكانا عاما الامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لايخفى وذكر فى شرح المواقف وانما اعتبر الامكان لان الدليل لايخرج عن كونه دليلا بعدم التوصل بل يكفيه امكان التوصل وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لايستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل به اليه اذ ليس فى نفسه وسيلة اليه قوله يستلزم لذاته (انما لم يقل لذاتها اشارة الى داخل الصورة فى الاستلزام فان قلت التعريف يعم المعقول والملفوظ مع ان تلفظ الدليل لايستلزم المدلول قلت بل يستلزمه بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذا فى القول الاول واما فى القول الاخير فيختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول هذا كلامه) فقوله اشارة الى دخل الصورة فى الاستلزام يعنى ان الضمير فى قوله لذاته راجع الى القول المذكور والصورة كانت داخلة فيه لانه مركب من المادة والصورة فيفهم من قوله لذاته ان الصورة لها دخل فى الاستلزام المذكور ولو قال لذاتها يكون الضمير فى قوله لذاتها راجعا الى القضايا والصورة لم تكن داخلة فى القضايا بل كانت عارضة لها عند ترتيبها فلا يفهم من قوله لذاتها ان الصورة لها دخل فى الاستلزام وقوله التعريف يعم المعقول والملفوظ ظاهر الكلام يشعر ان القول المذكور فى التعريف كان له معنى واحد فقط وهو معنى المركب وان

عنه فى ابتدائه (قوله و لوسلم لم يكن غير) هذا انما يرد على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجـواب بحمل الغـير على المصطلح واما على تقدير ان يكون ردا على من قال يكون التكوين عين المكون فلا اذ على هذا لايضر نفى الغيرية بل انما يضر اثبـات العينية (قوله ولوسلم لكان غير الفاعل ايضا) قيل فلاوجه لتخصيص الحكم بالغيرية بالمفعول وهذا انما يرد على تقدير ان يكون ذلك القول تتمة الجواب ايضا واما على التقدير الآخر فكونه ردا على القائلين بعينية التكوين للمكون وجه للتخصيص يعرف بالتأمل (قوله واما السؤال الاول) فيرد على كلا التقديرين وانما يندفع بالجواب المذكور (قوله بنفى كونه صـفة حقيقية) فيجب بمذهب الخصم من كون التكوين اضافة لا صـفة حقيقية الزاما وافحاما (قوله مابه الفعل اى مبدؤه (قوله تنظيرا لا تمثيلا) بمعنى ان مبدأ الفعل يغاير المفعول كما ان الفعل يغايره مثل الضرب مع المضروب (قوله وقد عرفت آنفا آه) نقل عنه فان قوله وليس بشئ لان صحة الانفكاك آه جواب صريح عن التسليم الاول وفى قوله والصفة المحدثة مع الذات اشـارة الى الجواب عن التسليم الثانى يعنى ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولامحذور فى مغايرة الصفة الحـادثة للذات (قوله اذ الاحتيـاج اليه انما هو فى التكوين والايجاد) تفسـير التكوين بالايجاد اشـارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لامبدؤها فيكون هذا الكلام الزاميا ايضا وفيه ان احتياج المكون الى الصـانع فى وجوده معناه انه مالم يتعلق تكوين الصانع به لم يكن موجودا ويجوز ان يكون التكوين عين المكون ويتعلق نفسه بوجوده على مامر ولايكون ذلك التكوين عين المكون ويتعلق نفسه بوجوده على مامر ولايكون ذلك التعلق بنفسه بل بتعلق الصانع فلا يلزم الاستغناء لكن فيه مامر فيما مر (قوله فالمعنى ادوم منه واسبق الظ ان الاسبقية انما تلاحظ فى الاقدم اذا كان افعل من التقدم بحذف الزوائد لامن القدم بالمعنى اللغوى لان الزيادة فى الدوام يجوز ان يكون فيما يستقبل فلايلزم الاسبقية مع ان فى كونه تعالى اسبق من العالم مناقشة

معنى المركب معنى واحد يعم المركب المعقول والمركب الملفوظ لكن المشهور فيما بينهم ان القول مقول على المركب المعقول والمركب الملفوظ لا باعتبار معنى واحد (٨١) بل باعتبار اشتراك اللفظى او بطريق الحقيقة والمجاز ثم لا بدان يكون القول والمعقول جنسا للدليل المعقول والقول الملفوظ جنسا للدليل الملفوظ وكذلك القضية كما تطلق على القضية المعقولة تطلق ايضا على القضية الملفوظة بالاشتراك اللفظى او بطريق الحقيقة والمجاز وقوله فيختص للمعقول ههنا صورتان الاولى هى ان يقال قول معقول مؤلف من قضايا معقولة يستلزم لذاته قـولا آخر معقـولا والصورة الثانية هى ان يقال قول ملفوظ مؤلف من قضايا ملفوظة يستلزم لذاته قولا آخر معقولا وهذا الاستلزام مبنى على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وقوله اولايجب تلفظ المدلول اى لا يصح فى الصورة الاولى ولافى الصورة الثانية ان يقال يستلزم لذاته قولا آخر ملفوظا اذلا يجب من تعقل قول تلفظ قول آخر ولامن تلفظ قول تلفظ قول آخر قال بعض الفضلاء الاولى ان يقال يكون القول الاخر من جنس القول الاول وان يكون الاستلزام الذاتى فى القول الملفوظ مبنيا عـلى التجوز بناء على الاستلزام الذاتى الحاصل للقول المعقول حقيقة وذكر فى شرح المواقف وانما احتيج الى قوله مؤلف لانك اذا قلت قول من قضايا يتبادر انه بعض منها فصرح بانه مؤلف من قضايا واراد بها مافوق الواحد وقال بعض الفضلاء قد خرج بقوله (١١) يستلزم الاستقراء والتمثيل لانهما يسميان امارة ولا يسميان دليلا قوله هو العالم (هذا الحصر مبنى على ان المراد بالنظر فيه النظر فى احواله فقط لاما يعمه والنظر فى نفسه حتى

حتى يستلزم كون المقدمات دليلا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره
هذا كلامه) فقوله حتى يلزم كون المقدمات دليلا يعنى ان حاصل التعريف الاول هو ان يقال الدليل

لفظية تأمل (قوله بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا آه) هذه الملاحظة انما يجب لدفع المناقشة لفظية والا فلا حاجة اليه (قال الش وقادر عليه من غير ضع) انه تعالى لايكون قادرا عليه ح لان العالم ح يكون حاصل بنفسه وتحصيل الحاصل ممتنع والممتنع ليس بمقدور تأمل و يرد عليه ايضا ماقيل هذا عطف على قوله ان يكون المكون مكونا بنفسه ولا يخفى ان ترتبه على ماسبق انما هو بملاحظته فالاولى ان يفرع عليه او على اللازم الثالث وهو ما اشار اليه بقوله وان لايكون الله تعالى مكونا آه بل هو احسن فتأمل واعلم ان العينيه يستلزم ايضا ان يكون المكونات قائما بذاته تعالى لانه هو المكون للاشياء ولا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون يلزم ان يكون المكون قائما بذاته تع وهو مح لما عرفت من استحالة كون محلا للحوادث ويستلزم ان يكون الامر الاعتبارى عين الحقيقى لان التكوين عند الشيخ و اتباعه صفة غير حقيقة والمكون امر حقيقى بالاتفاق (قال الش) و هذا كله تنبيه على كون الحكم آه) الانسب ان يقال بدله تنبيه على كون الحكم بتغاير التكوين والمكون ضروريا بل الاولى ان يقال تنبيه على تغاير التكوين والمكون فافهم (قال الش) ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول آه) ويمكن ان يكون التنبيهات على المغايرة لكف القاصرين عن اعتقاد العينية المنفهمة من ظ عبارات الراسخين من علماء الاصول لا النسبة اعتقاد العينية الظاهرة استحالته اليهم (قال الش) اراد ان الفاعل آه) ملخصه انه اذا اثر فى شئ واوجده بعد مالم يكن مؤثرا فالذى حصل فى الخارج هو الاثر لاغير واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار عقلى لا تحقق له فى الاعيان وفى شرح المقاصد والذى يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شايع فى المخلوقات بحث لايفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة فيه او مجازا مشهورا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لايليق بالمباحث العلمية (قوله نعم قد يناقش باحتمال الواسطة) تقريرها ان يقال نظام العالم

هو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فى احواله الى العلم بمطلوب آه فلا يلزم ان يكون المقدمات دليلا اذ النظر يكون فى نفسها لا فى احوالها وقوله انه خلاف الظاهر والاصطلاح يعنى ان تقدير فى احواله خلاف الظاهر وعدم كون المقدمات دليلا خلاف الاصطلاح ذكر فى شرح المواقف واريد بالنظر فيه ما يعم النظر فى نفسه والنظر فى احواله ليتناول المفرد الذى من شانه انه اذا نظر فى احواله وصل الى المطلوب كالعالم ويتناول ايضا المقدمات اذا لم تؤخذ مع ترتيبها ويمكن ان يقال الحصر ههنا اضافى لا حقيقى فانك قد عرفت ان الدليل لا يخرج من كونه دليلا بعدم التوصل بل يكفيه امكان التوصل فعلى هذا لا يكون قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يكفيه مجرد امكان التوصل فقوله الشارح هو العالم اى هو العالم لا قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع فلا يلزم خروج المقدمات اذا لم يؤخذ مع ترتيبها اذ المقصود من الحصر ههنا هو خروج قولنا العالم حادث آه بناء على ان الحصر اضافى لا حقيقى فعدم خروج المقدمات لا يضر الحصر الاضافى قوله هو الذى يلزم من العلم به (المراد بالعلم التصديق بقرينة

ان التعريف للدليل فخرج الحد بالنسبة الى المحدود واللزوم بالنسبة الى اللازم وبلزومه من امر آخر كونه ناشيا وحاصلا منه كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق بين اللازم للشئ واللازم من الشئ فخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية اخرى

بديهية او كسبية لكن يرد عليه ماعدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات الكائنة على هيئة غير الشكل
الاول وبين علم النتيجة لاتبيينا وهو الظاهر (٨٣) ولا غير تبين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود وايضا
يرد عليه المقدمات التى يحدث
منها النتيجة وهى بعينها واردة
على التعريف الثانى اللهم الا ان
يراد بالاستلزام واللزوم ما
يكون بطريق النظر بقرينة ان
التعريف للدليل هذا كلامه)
فقوله المراد بالعلم التصديق آه
وهذا بناء على ماهو المشهور بين
اهل الكلام فانهم قالوا المطلوب
بها كان امرا تصوريا فطريق
الموصل اليه يسمى تعريفا معرفا
وان كان امرا تصديقيا فطريقه
الموصل اليه يسمى دليلا ومن
المعلوم ايضا ان الموصل الى
التصور التصورات والموصل
الى التصديق التصديقات وقوله
الملزوم بالنسبة الى اللازم اى
ويخرج الملزوم التصورى
كالاربعة بالنسبة الى الزوجية
وقوله فيخرج القضية الواحدة
المستلزمة لقضية اخرى آه فيه
بحث فانا اذا راينا شخصا اسودا
ذا شكل مخصوص فانا نحكم اولا
بوجود سواده ثم نحكم ثانيا
بوجود شكله وكذا اذا راينا
انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا
بمقاومته الاسد ثم نحكم ثانيا
بشجاعته وامثال ذلك لايعد ولا
يحصى ولا شك ان العلم بالقضية
الثانية فى كل واحدة من
التصورات المذكورة كان حاصلا
وناشيا من العلم بالقضية الاولى
فلا يخرج امثال ذلك من
التعريف الا بان يعتبر قيد النظر
فيه على مايذكره فى قوله اللهم
الا ان يراد آه وقوله والخفاء بعد الوجود يعنى ان خفأ اللزوم انما يكون بعد وجود اللزوم ولا وجود للزوم ولا
خفاء له وفيه نظر لان المدعى هنا عدم اللزوم حيث قال لعدم اللزوم وقد جعل هذا المدعى جزء من دليله حيث قال

ووجوده على الوجه الاوفق والاصلح انما يدل على كون المؤثر فى العالم قادرا مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب تعالى كذلك اذ يجوز ان يكون المؤثر وسطا مختارا صدر عن الواجب بطريق الايجاب (قوله مصدر المبنى للمفعول) وكذا الاثبات فى قوله وهو اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر اى تحققه بالبصر كما هو قيل وانما جعلت منه لان الخصم انما يرى المانع عنها من جانب المرئى فافهم (قوله هذا هو الامكان الذهنى) اى الشافع للممتنع ايضا اذ حاصل الامكان الذهنى ان يجوز للذهن فرضه عند عدم المانع منه كما قرر فى تعريف الكلى وهو يعم الممتنع ايضا (قوله اذ الخصم قائل به) قيل الظ ان الخصم انما يعترف به عند تصور ذاته تعالى لاعلى وجه التجرد ولعل دعوى الضرورة بهذا الاعتبار (قوله ان اريد به الفرق آه) ويمكن ان يقال المراد ان الضرورة قاضية بان الرؤية لاتتعلق الا بالموجود ولااختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر حصل المق كذا قيل (قوله ان التحيز المطلق) اى سواء كان بالذات كما فى الجوهر او بالتبعية كما فى العرض واجيب بما مر من ضرورية مدخلية الوجود كما اشير اليه آنفا وفيه انه بهذا القدر لايثبت العلية (قوله وفيه نظر) نقل عنه وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط علية الامكان بشيء من خواص الموجود الممكن كما اشير اليه آنفا (قوله لان التأثير صفة الاثبات آه) فيه انه ينا فى ماسيجيء من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية لا المؤثر فى صحتها (قوله لايمنع الشرطية) نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية لايقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان يشترط علية الوجود بكل ما يختص الممكن (قال الش) ويتوقف امتناعها آه) قيل اى ولم يثبت شيء منهما وفيه انهما وان لم يثبتا لكن هما محتملان فلايتم الدليل فالوجه ما فى الحاشية (قوله ويرد عليه ان حاصل آه) اعلم ان المحق المعترض بقوله فالواحد النوعى قد يعلل بالمختلفات اعتراض على دليل كون الوجود هى العلة لصحة الرؤية بمنع مقدمته التى هى

والخفاء بعد الوجود فيلزم المصادرة على المطلوب والجواب من قوله لكن يرد عليه ماعدا الشكل الاول آه هو ان يقال
حاصل تعريف الدليل هو الذى يلزم من العلم به مع اعتبار جميع سرائط النظر فيه العلم بشئ آخر

انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة قولهم فى تعليل هذه المقدمة لامتناع تعليل الواحد بعلتين قلنا انما يمتنع ذلك اذا كان المعلل واحدا بالشخص واما اذا كان واحد بالنوع فقد يعلل بالمختلفات وصحة الرؤية ليست واحدة بالشخص فلا يستدعى علة مشتركة فيجب ان يكون جوابه باثبات المقدمة المهمة و هى انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة وهذا الجواب لايثبته بل يدل على ان علته امر مشترك فى الواقع لا انه لابد منه (قال الش) وبعد رؤيته برؤية واحدة) يعنى اذا راينا زيدا مثلا فانا نراه برؤية واحدة متعلقة بهويته ثم ربما نفصله الى جواهر هى اعضاؤه والى اعراض تقوم بها وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها زمان ابصارنا الهوية ولولم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التى بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذى به الافتراق اعنى خصوصية هوية زيد مثلا لما كان الحال كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا يكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين البارى سبحانه فيصح رؤيته (قوله بل المرئى خصوصية الموجود) الا ان ادراكها اجمالى لايتمكن بها من تفصيلها فان مراتب الاجمالى متفاوتة قوة وضعفا كما لايخفى على ذوى بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك ومايتعلق به من الاحوال الايرى ان قولك كل شئ فهو كذا فاذن الاولى ماقد قيل من ان التعويل فى هذه المسئلة على الدليل العقلى متعذر فليذهب الى مااختاره الشيخ ابومنصور الماتريدى من التمسك بظواهر النقلية كذا فى شرح المواقف (قوله بصحة الملموسية) تقريره ان الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة قابلة لذلك سوى الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب تعالى فيلزم صحة ملموسيته تعالى وهو ممتنع قال فى شرح المقاصد واما

وهذا التعريف يتناول الشكل الاول وماعداه ايضا اذا اعتبر فيه شرائط انتاجه ثم ان التعريفات المذكورة للدليل تعريفات لفظية لا حقيقية فان ماهية الدليل بديهية فلا يجب فى تعريفه المبالغة فى الاحتراز عن ان لايكون جامعا او مانعا فالاعتراضات الواردة ههنا لا يجدى كثير نفع وقوله بقرينة ان التعريف للدليل اذ المشهور ان الدليل لايكون دليلا الا باعتبار طريق النظر فيه فلا حاجة الى ذكره فى تعريفه لظهوره كونه مرادا فى التعريف وايضا ماسبق فى كلام المص من قوله يوجب العلم الاستدلالى قرينة دالة ايضا على ان معنى النظر يكون قيدا معتبرا فى تعريف الدليل فلا حاجة الى ذكره فى التعريف صريحا قوله فبالثانى اوفق لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع ولايذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على مااخذه الشارح والعام لا يوافق الخاص فى باب التعريف او تخصيصه مثل الاول خروج من مذاق الكلام والصواب تعميم الاول هذا كلامه) فقوله فبالثانى اوفق اذ العلم بالمقدمات المترتبة والقضايا المؤلفة يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف بخلاف الدليل بالمعنى الاول فان

عله لا يستلزم علم المدلول من غير نظر فيحتاج الى تكلف اشار اليه بقوله لكن يمكن تطبيقه على الاول اى يمكن تطبيقه على التعريف الاول بان يقال هو الذى يلزم من العلم به بالنظر فى نفسه او فى احواله العلم بشئ آخر ولايخفى

النقض بصحة الملوسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلى (قال الش واشتراكه ضرورى) اى اشتراكه بين الجواهر والاعراض وبين الواجب فسقط الوجه الثانى والرابع بناء على ان الوجود غير الماهية واما الاتحاد الذى ادعاه الشيخ الاشعرى فانما هو باعتبار ماصدق عليه بمعنى ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احداهما بالاخرى كالسواد بالجسم لا باعتبار المفهوم بمعنى ان مفهوم كون الشئ ذاهوية هو بعينه مفهوم ذلك الشئ وذلك اعنى الاتحاد باعتبار ماصدق عليه لانا فى اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذى صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا ان مانقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافى دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء متماثلة متفقة الحقيقة وهو بط كذا فى شرح المواقف (قوله والسر فيه) اى السر فى جواز هذا القول ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان يعنى ان معنى التعليق ان وقع وقع لا ان امكن امكن قيل فيه ان التعليق فى هذه الصورة ليس بالممكن لان امتناع انعدام العلة يوجب امتناع انعدام المعلول وليس المراد بالممكن ههنا الممكن فى نفسه وان كان ممتنعا بالغير كما يرشدك اليه الكلام فى الاستدلال والاعتراض فتأمل (قوله مجاز عن العلم الضرورى) لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع سيما استعمال رأى بمعنى علم وارى بمعنى علم فكأنه قال اجعلنى عالما بك علما ضروريا وهذا تأويل ابى الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائى واكثر البصريين كذا فى شرح المواقف وفيه ان استعمال رأى بمعنى علم علما ضروريا وكذا استعمال ارى بمعنى علم تعليما بالعلم الضرورى غير شايع نعم استعمالهما فى العلم اليقينى والتعليم به شايع ذايع والفرق ظ (قوله بان النظر الموصول آه) قال فى شرح المقاصد الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص فى الرؤية كذا فى الارشاد للامام الحرمين وماوقع فى المواقف من ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنه بعيد اذا

عليك ان هذا التعريف شامل للمقدمات كما ذكره بخلاف التعريف الاول على ما اخذه الشارح اى اعتبره اذ قد اعتبر النظر فى احواله فلا يتناول (٨٥) التعريف الاول المقدمات التى اعتبر النظر فى انفسها لا فى احوالها ثم لما كان التعريف الثالث عاما شاملا للمقدمات والتعريف الاول خاصا غير شامل لها ظهر ان العامة لا يوافق الخاص وقوله وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اى لو خصص التعريف الثالث وقيل هو الذى يلزم من العلم به بالنظر فى احواله لزم الخروج عن مقتضى الذوق السليم لانه تخصيص بلا ضرورة ولا دليل حال فالصواب هو تعميم الاول حتى يكون موافقا للثالث وذلك مثل ان يقال هو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فى نفسه او فى احواله فح يمكن التطبيق بين التعريفين كما لا يخفى قوله تصديقا له يريد ان الخارق الدال على الصدق هو الذى قصد به التصديق واما مايظهر على يد مدعى الالوهية من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية فهو استدراج له وابتلاء لغيره هذا كلامه) فقوله يريد ان الخارق الدال على الصدق اى فيما اتى به من الاحكام هو الذى قصد به التصديق فى دعوى النبوة فالحاصل ان الامر الخارق كما كان دالا على صدقه فى دعوى النبوة كذلك يكون دالا على صدقه فيما اتى به من الاحكام فان قيل فمن اين يعلم ان الله تعالى قصد التصديق فى دعوى النبوة قلنا ان ظهور الامر دلالة الخارق فى يد مدعى النبوة كما يدل على صدقه فى دعوى النبوة كذلك يدل على قصده تعالى تصديقه فى دعوى النبوة دعوة عادية او عقلية وقوله واما مايظهر على يد مدعى الالوهية آه اى لا يرد النقض بمن يدعى الالوهية و يظهر الخارق كالدجال

وصلت بالى سهو او مأول بان النظر بمعنى الرؤية فوصله وصلها والا فليس فى الآية وصـل الرؤية بالى (قوله غير معقول) لان المخاطب فى حكم الحاضر المشـاهد وماهو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا بين عدم المعقولية فى شرح المواقف (قوله فلا اشـكال اصلا) اى فى عدم كون سؤال موسى عليه السـلام لاجل قومه اذ لو كان كذلك يكون السـؤال عبثـا لانهم كفار لم يصـدقوه فى حكم الله تعالى بالامتنـاع والمراد نفى الاشـكال الذى اورده مولانا صلاح الدين الرومى حيث قال روى فى التفاسير ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاسـتعذار عن عبدة الاصنام وهم الذين طلبوا الرؤية اقول ح يشكل كلامهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ولم يصح قول الش كفاهم قول موسى عم ان الرؤية ممتنعة اى لا اشكال اصلا لا فيما روى فى التفاسير ولا فى قول الش بعد كونهم مرتدين (قال الش والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن لهم آه) يمكن ان يقولوا المعلق عليه استقرار الجبل حال التحرك بان يجتمع الحركة والسكون فالمعول عليه فى الجواب هو الوجهان المتقدمان (قال الش واجبة بالنقل) اى واقعة وثابتة ولذا عبر عنه فى المقاصد بالوقوع دون الوجوب ووجه صحة هذا التفسير ان الممكن مالم يجب لم يقع مع ان الوجوب فى اللغة بمعنى الثبوت (قال الش واقوى شبههم من العقليات) اى اقوى الشبه العقلية هذه وكذا معنى قوله ومن السمعيات ان اقوى الشبه السمعية هذه وقوله ومنها معناه ومن السمعيات لا من اقوى الشبه السمعية لان اقوى الشـبه مطلقا لا يكون الا واحدة وكذا اقوى الشبه السمعية لا يكون الا واحدة تدبر (قال الش وقياس الغائب آه) فلعل رؤيته تعـالى يتوقف على شرط لم يحصل الآن وهو ما يخلقه تعـالى فى الابصار مما يقوى على رؤية الله نعم (قال الش) وقد يستدل على عدم الاشتراط) وحاصله قياس الشاهد على الغائب وهذا فاسد ايضا ولو جعل هذا الاستدلال فى مقابلة منكرى الرؤية الزاما لهم لا تحقيقا لم يرد النظر المذكور فى الشرح تأمل (قال الش) وسـائر الشروط موجودة لم يوجد هذا

مثلا لان كذبه معلوم بالادلة القطعية بخلاف مدعى النبوة وتوضيح ذلك ان رجلا اذا ادعى بين قوم انه رسـول السـلطان ثم اورد دلائل دالة على انه رسول فالقوم كانوا يصدقونه ﴿ ٨٦ ﴾ عادة بخلاف ما اذا ادعى رجل انه سلطان ثم اورد دليلا على انه السلطان لكن فيه دلائل دالة على عدم كونه السلطان فان القوم كانوا يكذبونه فى دعواه فضلا من ان يصدقوه فى ذلك وسيجيء ما يناسب هذا الكلام فى الشرح ان شاء الله تعالى ومعنى الاستدراج له هو ان يرفعه الشيطان درجة درجة الى مكان عال ثم يسقطه من ذلك المكان العالى حتى يهلك هلاكا وقوله كان صادقا فيما اتى به من الاحكام (اذ لو كان جاز كذبه فى ذلك لبطل دلالة المعجزة هذا خلف هذا فى الامور التبليغية واما فى سائرها فالوجه فى ايجابه للعلم بها هو انه ثبت بالادلة القطعية عصمته من الذنوب فلا يكون كاذبا هـذا كلامه) فقوله اذ لو جاز كذبه فى ذلك عقلا آه اى فيما اتى به من الاحكام وقوله عقلا يشعر ان الكذب غير جائز له عقلا لكن الحق ان الكذب غير جائز له عادة فان عادته تعالى ان لا يظهر المعجزة عـلى يد الكاذب وقوله وهذا فى الامور التبليغية ذكر فى شرح المواقف اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عم عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء فى ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه والاولى ان يقال جاز عقلا عندنا ان يخلق الله تعالى المعجزة على يد الكاذب لكن عادته تعالى ان لا يخلق المعجزة على يد الكاذب ثم عندنا ان الامور التبليغية وغيرها سواء فى امتناع الكذب عادة وجوازه عقلا وقوله فالوجه فى ايجابه للعلم

بها هو انه ثبت بالادلة القطعية عصمته من الذنوب آه فيه ان ذكر هذا الوجه ههنا اشارة الى ان الاستدلال فى سائر الامور التبليغية يكون مغايرا للاستدلال المذكور فى الامور التبليغية لكن الحق ان الاستدلال فيهما

فى بعض النسخ) قيل دل كلام شرح المقاصد على ان الصواب نسخة حذف قوله وسائر الشروط موجودة لانه قال يكفى للرؤية فى حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشئ جائز الرؤية لان المقابلة و انتفاء الموانع من فرط الصغر واللطافة والقرب والبعد وحيلولة الحجاب الكثيف والشعاع المناسب لضؤ العين انما يشترط فى الشاهد اعنى رؤية الاجسام والاعراض (قال الش قلنا الملازمة مم) اى لانم وجوب الرؤية عند تحقق ذينك الامرين كيف والرؤية عندنا بخلق الله تعالى آه (قوله والا لجاز ان يكون بحضرتنا آه) قلنا هذه القضية مع انها اتفاقية ليست بسفسطة لانه ممكن (قوله كما ان الاصوات آه) والحاصل ان عدم التمدح بعدم الرؤية ليست لامتناعها والتمدح به ليس لامكانها بل امتناع الشئ مطلقا لايمنع التمدح بنفيه ولايقتصر التمدح بنفى الشئ على امكانه اذ قد ورد التمدح بنفى الشريك آه (قوله والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب آه) وقيل للمعتزلة ان يمنعوا الفرق بين الصورتين فيما يرجع الى العلم (قوله وبه يندفع آه) اندفاع الاول بالثانى والثانى بالاول تأمل (قوله لايم مثل السرير آه) فيحتمل على تقدير عدم الاستغراق ان يكون المراد مثل السرير بالنسبة الى النجار ولايتم المقصود اذ المقصود ان كل فعل من افعال العباد الاختيارية مخلوق الله تعالى اذ الاختلاف فيما يقع بكسب العبد ويسند اليه مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى بالحاصل بالمصدر (قال الش اعنى مايشاهد من الحركات آه) كون الحركات والسكنات متعلق الايجاد والايقاع فى صورة ايجاد غيرهما من الاعمال محل بحث بل هما من اسباب الايجاد فى صورة خلق العبد افعاله لو فرض (قال الش وللذهول عن هذه النكتة) اى لعدم الفرق بين المصدر والحاصل به (قال الش قد يتوهم آه) المتوهم جمهور منهم الامام على ماصرح به فى شرح المقاصد (قال الش يكون من المشركين) لان الخالقية مناط لاستحقاق العبادة فلو كان العبد خالقا يلزم ان يكون مستحقا لها فالقائل به يكون من المشركين بعبادة ربه احدا (قوله ويمنعون كون الخلق

واحد وهو ماذكره الشارح بقوله ان خبر من ثبت رسالته بالمعجزات آه فان هذا الاستدلال يكفى فى جميع اخبار الرسول اذا جاء بها قصدا لاسهوا واما ما وقع سهوا ففيه كلام سيجئ انشاء الله تعالى قال الشارح وان كان صادقا يقع العلم بمضمونها اى يقع العلم بمضمون تلك الاحكام بعد التنظير فيها اذ المفروض انها استدلالية قوله فلتوقفه على الاستدلال (قيل هذا اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا النظر اجيب بان تصور الخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره ايضا بالواسطة والكل غلط لان تصور المخبر بالرسالة لايجعل صدق الخبر بديهيا نعم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا لكن الكلام فى صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت الحدث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظرى ومن حيث عنوان المتغير بديهى فتأمل هذا كلامه) فقوله اجيب بان تصور الخبر موقوف على الاستدلال اى تصور الخبر بالرسالة موقوف على الاستدلال وذلك مثل ان يقال ان الله تعالى اظهر المعجزة فى يده وكل من اظهر الله تعالى المعجزة فى يده فهو رسول ينتج انه رسول ثم اذا تصورناه بالرسالة لم يكن لنا حاجة الى دليل آخر فى العلم بصدق خبره ولما كان هذا العلم موقوفا على ذلك الاستدلال لزم ان يكون هذا العلم استدلاليا وان كان توقفه على الاستدلال بالواسطة وقوله لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا يعنى ان تصور محمد عم مثلا

بالرسالة لا يجعل صدق قوله البينة على المدعى واليمين على من انكر بديهيا نعم اذا تصورنا هذا الكلام الخبر بعنوان ما بلغه الرسول فقلنا هذا الخبر الذى بلغه الرسول صادق لزم ان يجعل ﴿ ٨٨ ﴾ ذلك التصور صدق هذا الخبر

مناطا) ههنا قيل يرد عليه ان الدليل على هذا لم يبق قطعيا (قوله وهى ان المكلف به آه) لانه لوكان الكل بخلق الله تعالى لقبح تكليفه لانه ح يكون افعاله جارية مجرى افعال الجمادات واللازم بط لان العقلاء اتفقوا على ان التكليف ليس بقبيح تأمل (قوله عقيب مساس النار) فكما لايصح عندنا ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب مساس النار) ولم لم يحصل ابتداء اوعقيب مماسة الماء فكذا ههنا لايصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال آخر ولم لم يفعلهما ابتداء ولم يعكس فيهما وكذا سائر العاديات المترتبة على اسبابها من غير لزوم عقلى واتجاه سؤال كذا فى شرح المواقف (قال الش وهو عبارة عن الفعل) مع زيادة احكام ذكر فى الاعتقاد وشرح العمدة القضأ يذكر و يراد به الامر قال الله تعالى وقضى ربك الاتعبدوا الااياه اى امر بذلك ويذكر و يراد به الحكم قال الله تعالى فاقض ماانت قاض ويذكر و يراد به الفعل مع الاحكام قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات اى خلقهن مع احكام وهو المراد فى المسئلة ويجوز ان يكون المراد الثانى ويكون نسبته الى الحكم كنسبة المشية الى الارادة و يرد على الاول ان بعض افعال العباد يتصف بعدم الاحكام فلايكون بقضائه تعالى (قوله وفى شرح المواقف ان قضاء الله تعالى آه) فهذا معنى رابع للقضاء وقال الاصفهانى القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع فهذا معنى خامس له وقيل المراد بالقضأ فى قوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الارض الاعلام والتبيين فهذا معنى سادس له (قوله لامن حيث ذاته ذلك) ولا من سائر الحيثيات مثل كونه صفة للعبد وقائما به يعنى ان اللازم الرضاء بالمتعلق من هذه الحيثية وهو ليس بكفر بل الكفر انما هوالرضاء بالمتعلق من حيث ذاته اومن سائر الحيثيات وهو ليس بلازم وذكر فى المواقف بعد ذكر الجواب الذى ذكره الش بعبارته والحاصل اى حاصل الجواب ان الانكار المتوجه

بديهيا لكن الكلام فى صدقه ملحوظا من حيث هو ذاته ولا شك ان صدقه ملحوظا من حيث ذاته استدلالى بديهى لى هذا ما ذكر فى تفسير كلامه ولكن بقى ههنا ابحاث الاول ان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل ذكره بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة على ما فى شرح المواقف الثانى ان قوله لايجعل صدق الخبر بديهيا ممنوع وذلك لان تصور مخبره اى مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون فى المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان مابلغه الرسول وكما كان صدق الخبر هذا فى الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه فى الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة فى الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هى منشأ البداهة على ماذكره الثالث ان قوله من حيث عنوان التفسير بديهى ممنوع اذلابد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهى قولنا وكل متغير حادث ولاشك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال اللهم الا ان يقال ملاحظتهما ههنا بطريق الحدس لابطريق النظر فتأمل قوله اوعدم احتمال النقيض (هذا المعنى يعم الثبات فيلغو ذكره اللهم الاان اراد عدم الاحتمال فى نفس الامر وعند العالم فى الحال لا فى المأل وفيه مافيه والاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق هذا كلامه) فقوله فيلغو ذكره اى ذكر الثبات يعنى فيكون ذكر الثبات مستدركا وقوله وفيه مافيه اى فى المراد المذكور من البعد مافيه قلنا بل فيه

نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية اى بالنظر الى كون العبد محلا له ومتصفا به لا بالنظر الى كون الله تعالى فاعلا له وموجدا اياه وقال الشريف فى شرحه يعنى ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء بالعكس اى الرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظ وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشئ باعتبار صدوره من فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشئ آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء عليهم السلام وهو باطل اجماعا انتهى وهذا هو ماذكره المحشى مالا غير انه لم يعتبر فى كون الرضاء بالكفر كفرا النظر بالمحلية بل اثبته بالنظر الى الذات ايضا تأمل تعرف (قوله وحكى عن عمرآه) الظ مقصود المجوسى السخرية به لا انه قائل بارادته تعالى كما زعم البعض يدل عليه قوله ما الزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسى تأمل (قوله وهو مذهب اهل السنة) اى فيلزم على هذا المذهب ايضا نوع نقص ومغلوبية فى حق الله تعالى حيث لم يقع مراده وان كان بالارادة الغير المجبرة وهو ايمان الكافر (قوله وهو كلام خال عن التحصيل) اى كلام ليس له معنى محصل ويجوز ان يقرأ باضافة كلام الى خال اى كلام الشخص خال عن آه تأمل (قوله فانه امرآه) تعليل لكون الرضاء عندنا غير ما عندهم وهو الارادة مع ترك الاعتراض او نفس ذلك الترك تأمل (قوله وقد لا يجامعه) فتخلف المرضى عن الرضاء لا يكون نقصا ومغلوبية فى حق الراضى (قوله نقص عندنا فلا يجوز فى حقه تعالى) يعنى خلافا للمعتزلة حيث قالوا ان الله اراد من العباد ايمانهم رغبة آه (قوله او بلا تأثير لقدرته) بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى (قوله او بالايجاب) بان يوجد الله تعالى فى العبد القدرة ثم تلك القدرة يوجب الفعل (قوله على ان تؤثرا فى اصل الفعل) ان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت

من الحق مافيه وذلك لان معنى التيقن فى اللغة هو زوال الشك على ماذكر فى الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه فى الحال فهو المتبادر (٨٩) ههنا من العبارة فان قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك فى التيقن يتبادر منه انه كذلك فى الحال مع قطع النظر عن شانه فى المآل فلا بد من ذكر الثبات ايضا ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك فى المآل وقوله فى الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق فيه بحث لانه ان اراد بالجزم المطابق ما هو فى الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا وان اريد به الجزم المطابق فى الحال لا فى المآل توجه عليه ما اورده من قوله وفيه مافيه فجوابكم جوابنا فتأمله قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد الجازم آه لا يخفى ان قوله يوجب العلم الاستدلالى مغن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم وايضا سائر العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكر والاقرب ان مراد المص بيان قربه من الضروريات فى قوة التيقن وكمال الثبات وكانه اشارة الى مايقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحى المفيد حق اليقين والتأييد الالهى المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شوايب الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يضفر عن كدر هذا كلامه) فقوله لان هذا هو معنى العلم عندهم يعنى ان العلم عندهم هو الاعتقاد المطابق الجازم الثابت وقوله يوجب العلم الاستدلالى اى يوجب الاعتقاد المطابق الجازم الثابت فعلى هذا التقدير قوله يوجب العلم الاستدلالى يكون مغنيا (١٢) من ذكر قوله والعلم الثابت ايضا هى العلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات لان معنى القولين ههنا هو ان العلم الثابت بخبر الرسول هو الاعتقاد المطابق الجازم

الثابت فيكون ذكر القول الثاني مستدركا وفيه بحث وهو ان العلم المفسر بقولنا صفة تجلى بها المذكور كان اعم من العلوم اليقينية وغيرها كما ذكره الشارح فيما سبق فلا يكون قوله (٩٠) يوجب العلم الاستدلالي مغنيا من قوله والعلم الثابت آه اذ المفروض ان العلم الاستدلالي يتناول العلم الغير اليقيني ايضا فلا اشكال ولو سلم ان العلم مختص باليقيني فيكون القول الاول مغنيا للقول الثاني ممنوع ايضا اذ يصح ان يقال العلم اليقيني الثابت بخبر الرسول يشابه العلم اليقيني الثابت بالضرورة في كونه يقينيا بخلاف سائر العلوم النظرية فانها وان كانت يقينية ثابتة ايضا لكنها ادنى من العلوم الثابت بخبر الرسول في كونها يقينية فلا اشكال ايضا وقوله والاقرب ان مراد المص والاظهر ان مراد الش جاز ان ان يكون هذا الاقرب فكانه قال فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت المشابه للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات وانما لم يورد ههنا قوله المشابه للعلم الثابت بالضرورة آه اكتفا بذكره سابقا فيكون كلام الشه ايضا اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين آه والاقوى ان يقال الدلائل النقلية عند المعتزلة والجمهور الاشاعرة لا يفيد اليقين اصلا بل يفيد الظن فقط على ما ذكر في شرح المواقف فاراد المص ان يرد قول هؤلاء المنكرين فقال العلم الثابت به يضاهي آه اشارة الى رد قول هؤلاء المنكرين بان العلم الثابت بخبر الرسول هو اعتقاد يقيني كالعلم الثابت بالضرورة لا ظني كما زعموا واما قوله فما وجه التخصيص بالذكر فجوابه ان يقال ان المعتزلة وجمهور الاشاعرة لما انكروا كون الدلائل النقلية مفيدة لليقين ولم ينكروا كون الدلائل العقلية مفيدة

اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ماقرره البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لما سبق من بطلان التوارد كذا في شرح المقاصد (قوله بمثل كونه طاعة او معصية) كما في ضرب اليتيم تأديبا او ايذاء فان ذات الضرب واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره (قوله مر ذكره) وهو قوله ان الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لميتها كما لا يسئل عن لمية خلق الاحراق عقيب مساس النار قيل فيه ان الكلام ههنا في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا لانفسهما فافهم (قوله ولا يرد بهذا على الاشعري) بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في الفعل لم يفد التكليف به (قوله لجواز ان يكون داعيا آه) اي لجواز ان يكون التكليف داعيا لاختيار العبد الفعل فيخلق الله تعالى عقيبه عادة وباعتبار ذلك الاختيار العبد الفعل فيخلق الله تعالى عقيبه عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة ومعصية وعلامة للثواب والعقاب كذا في شرح المقاصد (قوله هذا بيان الجبر آه) المقصود منه دفع توهم التكرار (قوله وانت خبير بان الاعدام آه) اجيب عنه بان كون اثر الارادة حادثا البتة مم ولو سلم فيجوز تعميم تعلق الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فافهم (قوله ولذا ورد في الحديث المرفوع) وهو ما اضيف الى النبي ع م خاصة من قول او فعل او تقرير (قوله وما لم يشأ لم يكن) فانه اسند عدم الكون الى عدم المشية لا الى مشية العدم كذا نقل عنه (قوله لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم) واما السؤال بتعميم العلم فتوجه عليهم ايضا (قوله قد يمنع هذه آه) المقدمة ايضا اي المقدمة القائلة ان تعلق العلم و القدرة بوجود الفعل باختياره يجب وان تعلق بعدمه يمتنع وهذا المنع يرد ايضا على ما تقدم من ان العلم والارادة اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ويحتمل ان يكون قوله ايضا اشارة اليه

لليقين ذكر المص الكلام المتعلقة بالاولى دون الثانية لان انكارهم قد وقع فى الاولى دون الثانية قال الشه هذا انما يكون فى المتواتر فقط اى كونه يقينيا (٩١) انما يكون فى الخبر المتواتر فقط فيرجع هذا الخبر الى الخبر المتواتر

تأمل (قوله تابع للمعلوم) على معنى انهما يتطابقان والاصل فى هذه المطابقة المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس فى حد ذاته هكذا اذ لا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو فى نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس (قوله فلا مدخل للعلم آه) والا يلزم ان لايكون الله تعالى فاعلا باختياره لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما (قوله وكذلك الارادة) اى لامدخل لها فى وجوب الفعل آه كالعلم قولهم والا لجاز انقلاب العلم جهلا وتخلف المراد عن ارادته قلنا هذا لايثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظ (قوله وهو جبر متوسط) والحاصل ان الله تعالى خلق العبد مختارا فى افعاله لكن لما اراد الله تعالى ان يفعل العبد باختياره فعل كذا لم يمكنه ان لايفعله فالمآل بالآخرة وان كان الى الجبر الا ان الجبر بهذا المعنى غير منكر وانما المنكر الجبر بمعنى ان لايكون للعبد مدخل فى فعله بوجه ما اى تأثير (قوله فيكون الاختيار) اى اختيار العبد من الله تعالى بايجاده لايستلزم الجبر (قوله توجيه النقض بالعلم ظ) وهو ان يقال ان الله تعالى يعلم فعله الاختيارى او تركه فيلزم ان يكون فعله الاختيارى واجبا او ممتنعا والا لجاز الانقلاب وهذا ينافى الاختيار (قوله فبنى على ازلية تعلقاتها ايضا اذ لو كان تعلقها حادثا لكان الفعل ايضا حادثا والحدوث ينافى الوجوب والامتناع تأمل (قوله وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له) اى ليتحقق الوجوب والامتناع المنافيان للاختيار وفيه ان الارادة تابعة للعلم بمعنى انهما متطابقان والاصل فى المطابقة العلم فلا اقل من ان يكون لتعلق العلم قبلية ذاتية على تعلق الارادة فيتحقق وجوب الفعل او امتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية تأمل (قوله بخلاف ارادة العبد) لانها حادثة مسبوقة بالعلم والارادة القديمين (قوله وهو يتعلق الارادة بمعنى آه) اى جعل القدرة متعلقة بالفعل يكون بسبب تعلق الارادة بمعنى ان تعلق ارادة العبد بالفعل يصير سببا لان يخلق

فيلزم ان يكون قسم الشئ قسيما له وقوله الكلام فيما علم انه خبر الرسول فيه اشارة الى منع المقدمتين المذكورتين اما منع المقدمة الاولى فهو ان يقال لانم حصر المذكور فى قوله انما يكون فى المتواتر اذ قد يحصل العلم اليقين بدون التواتر بالالهام فى حالة اليقظة على ما هو المروى من بعض الاولياء او بان يسمع من فمه عم فى المنام على ما ذكره بعض ائمة الحديث او بالعلم بكمال بلاغته ونهايت فصاحته واما منع المقدمة الثانية فهو ان يقال لانسلم قوله فيرجع الى القسم الاول وذلك لان الكلام فى الخبر الذى علم سابقا انه خبر الرسول لا فى الخبر الذى قصد ان يعلم انه خبر الرسول والذى يرجع الى القسم الاول هو الثانى دون الاول وقوله واما خبر الواحد آه جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان قوله والعلم الثابت به يضا هى العلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات منقوض بخبر الواحد اجاب بان خبر الواحد انما لم يفد العلم اليقينى لعروض الشبهة فى كونه خبر الرسول حتى لو اذيل ذلك العارض حصل العلم اليقينى بمضمونه قوله علم بالتواتر هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذه الحديث مشهور لا متواتر اشار اليه الشارح بقوله مثلا وقوله وهذا الحديث مشهور

ذكر فى الكافى ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار فى خبر المتواتر وذكر فى بعض شروح الهداية ان هذا الحديث فى نفسه من اخبار الاحاد الا انه فى خبر المتواتر لان الامة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه قوله

الله تعالى صفة متعلقة بالفعل اى كائنة بحيث لوكان لها تأثير بالاستقلال لاوجد الفعل فلا يلزم ان لايكون الاستطاعة مع الفعل على ماهو المذهب الحق (قوله على ماعرفت فى ارادة الله تعالى) من انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة من شانها التخصيص والترجيح ولو للمساوى بل للمرجوح (قوله عند تحقق الموت) فالرمى وان كان باعتبار الذات متقدما على الموت لكن باعتبار وصف كونه قتلا ليس بمتقدم على الموت فجاز ان يكون القصد هناك كذلك اى يكون القصد متقدما على القدرة بالذات ومتأخرا عنها باعتبار وصف كونه صرف القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين بماذكره لكن الظ ان القصد الذى يحدث عنده القدرة قصد الفعل وهو غير قصد استعمال القدرة بالذات تدبر (قوله والا فالقدرة مع الفعل) فصرفها يكون معه بالطريق الاولى (قوله فح لاشركة آه) لانه لا انفراد لكل من القدرتين فيما هوله بل كانتاهما مؤثرة فى شئ واحد وهذا هووجه الاقبحية لانه على مذهب المعتزلة كل منهما مؤثرة فى شئ لاتأثير للاخرى فيه (قوله لان كلا من المؤثرين منفردا الى آخر القول) حاصله ان الشركة حاصلة فى مذهب الاستاد مع انه ليس باقبح شركة من مذهب المعتزلة تأمل (قوله ولايجرى) الواو للحال (قوله شرط عادى له) اى يتوقف عليها تأثير الفاعل عادة (قوله والا فلا دخل للاستطاعة آه) اى عند الاشاعرة قيل وفيه انه قد عرفت آنفا ان الاستطاعة عندهم اما علة عادية للفعل او شرط عادى له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة وفيه ان المراد بقوله لادخل للاستطاعة انه لا تأثير لها فيه (قوله كما ستعرفه) فى توجيه قوله ففيه نظر لكن استدلالهم على ماقالوا بما سيجئ ان تم يدل على ان الاستطاعة لابد ان يكون قبل الفعل (قوله وح لا اشكال آه) اى حين كانت القدرة الحادثة من شانها التأثير فلا اشكال اصلا فلا يحتاج الى تعميم تفسير التأثير الكسب (قوله والا فليس جعل الخ) اى وان لم يمتنع قيامهما معا بالمحل بل

مع قطع النظر عن القرائن (انما قطع النظر عنها لا عن الدلائل اذ لاوجه فى عد الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة معظم معلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وقد يوجه بان (٩٢) القرائن ينفك من الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك هذا كلامه) فقوله مع قطع النظر عن القرائن بيان لقوله بمجرد كونه خبرا وقوله والخبر المقرون ليس كذلك يعنى ان الخبر المقرون لا يستفاد منه معظم المعلومات الدينية بل فى زماننا لايستفاد منه شئ من المعلومات الدينية اصلا فلاعبرة به وقوله بان القرائن تنفك من الخبر آه وذلك لان الخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لايلزم الخبر المذكور لا يفيد العلم لكن يتسارع قومه بل ينفك هو عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وذلك الدليل مثل ان يقال هذا خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر كذلك فهو صادق ومضمونه واقع وقوله وليس كذلك اى ليس هذا التوجيه توجيها صحيحا فى نفس الامر فان دليل خبر المتواتر وقرينته لايلزمه بل ينفك عنه فى بعض المواد وفى بعض الاشخاص اوفى بعض الازمان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا فيما بينهم ومعدودا من اسباب العلم قوله فى حكم المتواتر (لانه كذلك فى كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكنه بالبداهة فى المتواتر وبالنظر فى الاجماع وحاصل الجواب ان الحصر مبنى على المسامحة لا على التحقيق هذا كلامه) فقوله لانه كذلك اى لان خبر اهل الاجماع فى حكم خبر المتواتر فى كونه خبر اهل الاجماع خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكن حكم العقل بصدقهم يكون بالبداهة فى المتواتر على ماس وبالنظر فى الاجماع مثل ان يقال هذا خبر اهل الاجماع صادق وكل

خبر اهل الاجماع صادق لقوله عم لا تجتمع امتى على الضلالة وقوله ع م ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وقوله
ان الحصر مبنى على المسامحة يعنى ان حصر الخبر الفارق فى نوعين مبنى على التجوز فلذا ادرج خبر اهل الاجماع

جاز ان يقوما بالمحل وقت قيام احدهما بالآخر فليس جعل احدهما
صفة للآخر اولى من العكس (قوله بخصوصية آه) بل الحال كذلك
ههنا اذ لا معنى لكون مثل السواد ناعتا للبقاء بل يجب ان يكون البقاء
ناعتا لمثل السواد و هو ظ ولم يذكر وجه الصعوبة فى المقدمتين
الاوليين لظهورها وقد ذكر فى المطولات (قال الش الاستطاعة
صفة بالمكلف آه) يعنى ان معنى الاستطاعة صفة للمكلف حيث يوصف
بواسطة الاشتقاق يقال يجب الحج على مؤمن مستطيع اليه سبيلا
وسلامة الاسباب ليست صفة له بل صفة للاسباب فكيف يكون هى
معناها حتى يصح تفسيرها بها (قوله و كون الاستطاعة وصفا
ذاتيا للمكلف مم) كانه قيل اذا كان المراد سلامة اسبابه و آلاته تكون
وصفا اضافيا للمكلف والاستطاعة وصف ذاتى له والاضافى غير الذاتى
فكيف يصح تفسيرها بها فاجاب بمنع كون الاستطاعة وصفا ذاتيا
للمكلف وفى استناده بقوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه شبهة
مصادرة على المط فتأمل (قوله والاقرب ما افاده بعض آه) حاصل
التأويل بان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب والآلات
لكنهم يتسامحون فى ذلك اذ ليس مقصودهم بها معناها الصريح
بل ما يفهم منها مما هو صفة للمكلف اعنى كونه بحيث سلمت اسبابه
وآلاته واعتمدوا فى ذلك ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف وسلامة
الاسباب ليست صفة له فلابد ان يقصد بما ذكر فى تعريفها معنى
هو صفة ثم ان دلالة سلامة اسبابه وآلاته على كونه بحيث سلمت
اسبابه وآلاته دلالة واضحة لا اشتباه فيها وكذا الكلام فى كل وصف
الشئ بحال متعلقه كما فى قولنا زيد قائم ابوه فان وصفه حقيقة كونه
بحيث يكون ابوه قائما والاول مبنى على التسامح هذا حاصل ما ذكره
بعض الافاضيل (قوله تحرير المقام) اى تحرير محل النزاع على ما هو
رأى المحققين من اصحابنا فانه حكى عن بعضهم وهو امام الحرمين
والامام الرازى على ما سيجئ تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته كجعل
القديم محدثا وبالعكس كذا فى شرح المقاصد (قوله ما يمتنع فى نفسه)

فى المتواتر وادرج خبر الله
و خبر الملائكة فى خبر
الرسول قال الشارح و قد
يجاب بانه لا يفيد لمجرده آه يعنى
ان خبر اهل الاجماع لا يفيد العلم
بمجرده والكلام فى الخبر
الذى يفيد العلم بمجرده فخرج
خبر اهل الاجماع لا يضر بالحصر
فى النوعين لانه لم يدخل فى
مورد القسمة وقوله فكذا خبر
الرسول يعنى ان الادلة الدالة
على كون الاجماع حجة لا ينفك
من خبر اهل الاجماع ح مع ان
يقال ان خبر اهل الاجماع يفيد
العلم بمجرده كما ان خبر الرسول
كذلك فلا يصح خروج خبر اهل
الاجماع عن الخبر الصادق
الذى هو مورد القسمة هذا
ولعل مراد المجيب هو ان خبر
اهل الاجماع فى حكم خبر
الرسول فيندرج فيه لا فى حكم
المتواتر وذلك لان خبر اهل
الاجماع لا يفيد العلم بمجرده بل
بالنظر فى الدليل كما ان خبر
الرسول كذلك بخلاف المتواتر
اذ هو يفيد العلم بدون النظر
والدليل قوله وهو قوة للنفس
ان قلت هذا مناف لما مر فى وجه
الحصر من ان العقل ليس آلة
غير المدرك قلت وصف الشئ
لا يسمى آلة له واما حمل الغير على
المصطلح فبعيد هذا كلامه فقوله
هذا مناف لما مر آه اى يفهم مما
سبق فهو قوله والا فهو العقل
ان العقل ليس آلة غير المدرك

ثم ان قوله ان العقل ليس آلة غير المدرك معناه ان العقل هو المدرك وهذا مناف لقوله قوة للنفس بها تعد للعلوم اذ
يفهم منه ان العقل ليس هو المدرك وقوله وصف الشئ لا يسمى آلة له يعنى ان العقل وصف للنفس وان وصف الشئ

اى فى نفس مفهومه كجمع الضدين و قلب الحقايق و اعدام القديم (قوله ولا يمكن من العبد عادة) سواء امتنع منه لا بنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لابان يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة لكن يكون من نوع اوصنف لا تتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء (قوله لكن تعلق بعدمه علمه تعالى و ارادته) اى فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة به فكان مما لا يطاق (قوله والاولى لا يجوز ولا يقع تكليفه) بمعنى طلب تحقق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لاعلى قصدالتعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل (قوله اتفاقا) اى باتفاق المحققين من اصحابنا على ماسبق قال فى شرح المقاصد وفى جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعى تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لولم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هوالاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لايمكن بين السواد والبياض اوعلى سبيل النفى بان يحكم العقل بانه لايمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا فى الشفا (قوله والثانية لايقع اتفاقا) بشهادة الاستقراء ولقوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها (قوله ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة) يعنى ان هذا هوالذى وقع النزاع فى جوازالتكليف به (قوله والثالثة يجوز ويقع بالاتفاق) فان من مات على كفره ومن اخبرالله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولولم يقع التكليف به لم يعد عاصيا (قوله فهذا توجيه آه) يعنى ان قوله التكليف بماتعلق علمه تعالى وارادته بعدمه واقع توجيه مايقال تكليف مالايطاق واقع عند الاشعرى وليس الحق منه ان التكليف بمالايطاق ويمتنع فى نفسه كجمع الضدين اولايتعلق به القدرة الحادثة عادة كخلق الاجسام واقع مثلا عنده (قوله ولك ان تأخذهما) اى الامكانين المثبت والمنفى على الاطلاق

لا يسمى آلة له فمعنى قوله ليس آلة غيرالمدرك هو ان العقل ليس آلة وهذا المعنى صحيح فى نفسه اذهو وصف للنفس فليس آلة لها هذا ولكن يمكن منع قوله وصف الشئ لا يسمى آلة له (٩٤) فان هذا دعوى بلا دليل وقال بعض الفضلاء ان قولنا العقل هو المدرك كلام مبنى على الاسناد المجازى لان العقل صفة للنفس ومنشأ لادراكاتها ويصح اسناد الشئ الى منشاء اسنادا مجازيا كما يقال قدرة البارى تعالى مؤثرة فى العالم مع ان المؤثر فى الحقيقة هوالله تعالى بقدرته التى هى المنشأ بخلاف الحواس فانها طرق للادراكات لامنشأ لها وقوله واما حمل الغير على المصطلح فبعيد وجه البعد هو ان معنى الغيرية فى الاصطلاح هو جواز الانفكاك بين الشيئين لكن فهم هذا المعنى من لفظ الغير يكون فى غاية البعد مع ان النفس يمكن انفكاكها عن العقل كما فى المجنون فيصح ان يقال العقل غيرالمدرك الذى هو ذات النفس اوقوع الانفكاك بينهما قال الشارح بها نستعد للعلوم والادراكات اى النفس بتلك القوة تستعد للعلوم اى الادراك المعانى الغير المحسوسة والادراكات اى ادراك الجزئيات المحسوسة هذا على تقدير ان يكون العلوم والادراكات متغايرين ويجوز ان يكون عطف الادراكات على العلوم من قبيل عطف التفسيرى وقوله غريزة اى صفة جلية يتبعها العلم بالضروريات حسية كانت او غيرحسية عند سلامة الآلات اى الحواس واما عند عدم سلامة الآلات فلا يتبعها العلم بل يتخلف عنها العلم المتعلق بتلك الآلات قوله وقيل هو جوهر آه هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتهما فلهذا قال قيل هذا كلامه) يعنى ان القول بكون العقل جوهرا يدل على ان العقل هوالنفس بعينها

لكن كونه بينهما مخالف للعرف و اللغة اذ فى العرف واللغة انهما متغايران وان العقل قوة للنفس فلهذا قال وقيل
اشارة الى ضعف هذا القول هذا والاولى (٩٥) ان يقال ان العقل هو جسم لطيف سار فى البدن سريان
ماءالورد فى الورد على ماذهب اليه بعض المتكلمين واما النفس فهو هذا الهيكل المحسوس على ماذهب اليه جمهور المتكلمين فعلى هذا فالعقل والنفس جوهران متغايران وان العقل سار فى النفس سريان ماءالورد فى الورد لكن هذا القول خلاف المشهور فلذا قال قيل قوله سبب للعلم ايضا عدم تقييده بالضرورى اوالاستدلالى اونحوهما اشارة الى العموم ففيه رد لفرق من الخالقين هذا كلامه) فقوله عدم تقييده بالضرورى وسيجئ تفسير الضرورى انشاء الله تعالى و قوله و نحوهما وذلك كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار وههنا بحث وهو ان عدم تقييده بالضرورى ونحوه يكون اشارة الى الاطلاق ولا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذى يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثانى ويمكن ان يقال ان عدم تقييده بالضرورى ونحوه اشارة الى العموم فى المقام الخطابى لئلا يلزم الترجيح بلامرجح كما هو المشهور ثم ان حمل العموم على عموم افراد العلم غير ممكن فوجب حمل العموم على عموم انواع العلم وذلك لان العلم بجميع افراد العلم غير مقدور للبشر اذالافراد غير
متناهية بخلاف العلم بجميع الانواع فانه جاز ان يكون مقدورا للبشر قال الشارح صرح بذلك آه اى صرح بكون
العقل سببا للعلم لان فيه خلاف السمنية فى جميع النظريات اى الالهيات والحسابيات و الهندسيات وغيرها

اى بدون التقييد بقولك فى نفسه لانه اى اخذهما على الاطلاق لايستلزم الشمول اى شمول غير المقيد اما الممتنع فلان الممكن لايشمل الممتنع واما الممكن المتعلق بعدمه علم الله تعالى وارادته فلانه ذكر عدم النزاع فى وقوع التكليف آنفا بقوله فلا نزاع آه اولانه لايعد مما لايمكن نظرا الى امكانه من العبد فى نفسه وفيه مالايخفى على من تأمل ادنى تأمل فى سوق الشرح والحاشية (قوله وقد يقال ان ابا لهب) فى شرح المقاصد قال امام الحرمين فى شرح الارشاد فان قيل ماجوزتموه عقلا من تكليف المح هل اتفقوا فى وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابالهب بان يصدق آه وكذا قال الامام الرازى فى مطالب العالية ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر يجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضى المطابقة وذلك بحصول عدم الايمان ويعلم من هذا ان هذه الشبهة تمسك من جوز تكليف المح حتى الممتنع لذاته وان من المجوزين الامامان ونقل عن الامام الرازى انه قال من كون كل من الوجهين عقليا قطعيا يقينيا علمنا ان لقوله تعالى لايكلف الآية تأويلات سواء عرفناها اولم نعرفها وح لايحتاج الى الخوض فيها على سبيل التفصيل (قوله واذعان ماوجد من نفسه خلافه اى اذعان شئ وجد من نفسه خلافه) اى اذعان شئ وجد من نفس ذلك الشئ خلاف ذلك الاذعان مستحيل (قوله يجوز ان لايخلق) اى يجوز ان لايخلق الله تعالى العلم بالاذعان وح لايجد من نفسه خلافه اذوجد ان مخالفة الشئ للشئ الذى هو العلم بها يتوقف على العلم بالمخالفين وح لايكون ممتنعا فى نفسه (قوله فيكون من المرتبة الوسطى) ان قيل المكلف به تحصيل الايمان وهو ممكن فى نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وامتناعه لتعلق علمه تعالى بانه لايؤمن واخباره عليه السلام به فيكون من المرتبة الثالثة المتفقة على وقوعها لامن الاولى ولامن الوسطى قلنا الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق

وقوله وبعض الفلاسفة فى الالهيات وهم المهندسيون قالوا النظر يفيد العلم فى الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها بعيدة من الاذهان جدا والغاية القصوى فيها الاخذ بالاخرى والاولى بذاته تعالى وصفاته وافعاله على ما ذكر فى شرح المواقف قوله بناء على كثرة الاختلاف (هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ماوهم اذلا كثرة اختلاف فى العلوم المتسقة من الهندسيات والعدديات هذا كلامه) فقوله لا السمنية ويمكن ان يجعل دليلا لهم ايضا بناء على ان العلوم المتسقة بالنسبة الى سائر العلوم كانت كالقطرة بالنسبة الى البحر ولما كثرت الاختلافات والاراء فى اكثر العلوم النظرية كان العقل منهما فى جميع النظريات فلا عبرة فيه اصلا قوله فيتناقض لان هذا نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل فى الالهيات لكن يرد ان يقال هذه الطائفة انما تنفى العلم لا الظن ولعلهم يدعون الظن فى هذه المسئلة هذا كلامه) فقوله لان هذا نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وذلك لان حاصله هو ان يقال مثلا لو كان النظر فى معرفت الله تعالى مفيد العلم لما كثر الاختلاف فى ذلك لكن اللازم باطل ينتج ان النظر فى معرفت الله تعالى لا يفيد ولا شك ان هذا الاستدلال بنظر العقل فى معرفة الله تعالى فوقع التناقض فى كلامهم وقوله ولعلهم يدعون الظن فى هذه المسئلة ايضا يعنى انهم كانوا ينفون العلم فى الالهيات ويثبتون الظن فيها فلم يقع التناقض فى كلامهم وللشارح ان يقول انا ندعى العلم اليقينى فى الالهيات وان دليلنا برهان يقينى وان

به على اليقين كذا فى شرح المقاصد لكن ان تم ماذكره المحشى بقوله والذى يحسم مادة الاشكال آه لا يرد عليه تأمل (قوله اذ الايمان هو التصديق اجمالا آه) فيه انه ح يكون معنى الامر بالايمان آمنوا فيما علم اجمالا وفيما علم تفصيلا فيكون ابو لهب مكلفا بالتصديق بانه لا يصدقه تفصيلا اذا علم تفصيلا وهو مستحيل فيكون التكليف بالمستحيل واقعا (قال الش بناء على القبح العقلى) كما فى الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصحف والزمن المشى الى اقصى البلاد وعبده بالطيران الى السماء عد سفيها وقبح ذلك فى بداهة العقول وكان كامر الجماد الذى لاشك فى كونه سفها (قوله اوضح هذا التقرير آه) نقض اجمالى بالتخلف وما فى الشرح نقض تفصيلى (قوله مع انا نعلم بالضرورة آه) لما كان المدعى كلية والدليل بحسب الظ لا يثبتها كلية لانه لا يعم استحالة ماهو قائم بمحل القدرة كالعلم النظرى المتولد من النظر مثلا ضم اليه هذه المقدمة ليثبت الكلية ولم يذكرها الش لضروريتها (قوله عدم التمكن) قبل وجود ومباشرة السبب مم وكيف لا فانه يتمكن منه ترك مباشرة ما يوجب حصولها (قوله بواسطة السبب) اى بواسطة مباشرة مايوجب حصولها (قوله من غير قطع بامتداد آه) اذ على تقدير عدم القتل لا قطع لوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت والحيوة وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة فى ذلك الوقت وتمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدره الله تع مغير الامر علمه تعالى وهو مح والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وح لا يثبت لزوم المح كذا فى شرح المقاصد (قوله وحاصل النزاع) جواب سؤال تقريره ان يقال اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة فى علم الله تعالى لكان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاد وكثير من المحققين وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا مخلص عنه ولا تقدم

ولاتأخر على مايشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق فى حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم آه هكذا السؤال والجواب فى شرح المقاصد (قوله عطف على الجملة الشرطية آه) وقال بعض المحققين والذى يجئ للخاطر الفاتر والذهن القاصر هو ان قوله تعالى ولا يستقدمون عطف على قوله تعالى ولا يستأخرون والله سبحانه وتعالى نبه بذلك على ان عند مجئ الاجل اى آخر مدة العمر وهو الوقت الذى قدره الله تعالى فى الازل ان يموت الانسان فيه كما يمتنع التقديم عليه بالموت باقصر مدة هى الساعة كذلك يمتنع التأخير عنه به ايضا وان كان الثانى ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ماقدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما فيما ذكر كالجمع بين من سوف التوبة الى حضور الموت ومن مات على الكفر فى نفى التوبة عنه فى قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات الآية (قوله يبطل حيوته باجل القتل) انما قال يبطل حيوته ولم يقل يموت لما قيل ان المقتول عنده ليس بميت بناء على ان القتل فعل العبد والموت لايكون الا فعل الله تعالى اى مفعوله واثر صنعه لكن رد عليه بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لا فى المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذى هو بايجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة (قوله وله هو المشهور فى العرف) قال المرتضى فى شرح المواقف ان هذا ليس تحديدا للرزق بل هو نفى لما ادعى من تخصيصه بالحلال (قوله ويجوز ان يأكل الشخص رزق غيره) بان يكون المأكول رزقا لاحد بالانتفاع به الامر من غير جهة الاكل وينتفع به الآخر بالاكل (قوله ولا يوافقه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون) فى عدم الموافقة بحيث يعرف بالتأمل اليسير وانما يتجه هذا مع جوابه على تفسير الرزق بما يتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لاغير (قوله لكونه بصدده يعنى ان اطلاق الرزق على المنفق مجاز ومعناه ومما كان بصدد رزقهم ينفقون ولابد من حمله على المجاز والا ينتقض به قولهم لايتصور ان لا يأكل انسان رزقه

كونه يقينيا معلوم لنا بالضرورة الوجدانية وهم كانوا يدعون الظن وان دليلهم ظنى اقناعى لا قطعى يقينى فلايكون معارضتهم معارضة فى نفس الامر كما ذكره (٩٧) الش بقوله فلا يكون معارضته قوله فلا يكون فاسدا (يرد عليه ان افادة الالزام لا ينافى الفساد فى نفسه و الحجج الالزامية شايعة فى الكتب والقول بعدم افادتها تقول هذا كلامه) فقوله يرد عليه ان افادة الالزام لا ينافى الفساد والحق ان مراد الش هو انه اما ان يفيد شيئا ثابتا فى نفس الامر اى حكما مطابقا للواقع فلايكون فاسدا ولا يفيد ذلك فلا يكون معارضته لان دليلنا يفيد حكما مطابقا للواقع فان اختاروا الشق الاول وقالوا انه يفيد حكما مطابقا للواقع ولم يكن فاسدا ومع ذلك لا يلزم التناقض فى كلامهم لانه ظنى فى زعمهم واثبات الظنى لا ينافى نفى اليقينى كما عرفت قلنا فاذا لم يكن يقينيا لا يكون معارضا لما ذكرناه لانه يقينى والظنى لا يعارض اليقينى كما عرفت قوله فان قيل كون النظر مفيد آه (هذا انما ينفى العلم بالافادة لانفس الافادة لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا وههنا توجيه آخر لكن لا يسعه المقام هذا كلامه) فقوله انما ينفى العلم بالافادة آه اشارة الى ايراد الاعتراض وهو ان يقال ان قوله كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف ان دليل المنكرين لكونه مفيد العلم لكن هذا الدليل (١٣) لاينفى النظر مفيد العلم بل ينفى معلومية كونه مفيدا للعلم ولا شك ان نفى معلومية الشئ لايستلزم نفى ذلك الشئ مع ان الكلام فى الثانى دون الاول فاشار الى جواب اعتراض المذكور بقوله

ويأكل غيره رزقه (قوله بملاحظة الحيثية) اى فى قوله يأكله المالك اى يأكله من حيث انه مجعول ملكه بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى اومن حيث انه مالك بهذا المعنى ووجه الاندفاع ان اكل المسلم اياهما مع حرمتهما ليس من حيث كونه مأذونا فى التصرف الشرعى لكن يرد النقض بمثل التراب المملوك من الاملاك التى اكلها حرام تأمل (قوله يقتضى ان يكون كل دابة مرزوقة) مع ان الدواب لايتصور فى حقها ملك واعلم ان قولهم مالا يمنع عن الانتفاع به ان كان المراد بلفظة مافيه الملك او بالمنتفع ذا العقل يرد مأكول الدواب عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه بالاول ح والا فلا يصح قولهم وذلك لايكون الا حلالا لان الدواب لايتصور فى حقها حل ولاحرمة على ماقرر فى المواقف ولو قال بدله وذلك لايكون حراما لم يرد الشق الثانى تأمل (قال الش ان من اكل آه) فيه منع لان هذا الشخص لم يمنع عن الانتفاع بمثل الحيوة والقوى الحيوانية فيكون مرزوقا (قوله الا انه اعرض عنه بسوء اختياره) فلايلزم هذا على التعريف الثانى واما على الاول فلازم وهو ظ (قوله على انه منقوض بمن مات ولم يأكل آه) هذا النقض انما يرد اذا ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق الله تعالى اصلا بظاهر قوله تعالى ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها الاية على مانقله رح فى شرح المقاصد اذيلزم ح التخلف لان من مات ولم يأكل حلالا ولا حراما دابة مع انه غير مرزوق واما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة على مافى المواقف فلا يرد وفيه انا لانم ان من مات ولم يأكل حلالا ولاحراما ليس بمرزوق لما مر آنفا فلايرد النقض به على التقدير الاول ايضا (قال الش والله تعالى يضل آه) اعلم ان محل النزاع على مافى شرح المقاصد الآيات المشتملة على اتصاف البارى تعالى بالهداية والاضلال مثل قوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم انك لاتهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء فمن يرد الله ان يهديه

لكن القائل بنفسها آه يعنى ان القائل بنفس الافادة قائل ايضا بمعلومية الافادة وان المنكر كان ينكرهما معا فالشارح اكتفى ههنا ونفى المعلومية ثم قد يكون بنفى الافادة وقد يكون بنفى العلم بها فاختار النفى الذى هو اعم لظهوره وقوله وهما توجيه آخر لكن لايسعه المقام ولعل ذلك التوجيه هو ان يقال مثلا لو افاد النظر العلم لجاز ان يفيد كونه عالما بذلك لانه لازم بين ولا شك ان انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم فظهر ان كون النظر مفيدا للعلم باطل وهو المطلوب ويمكن ان يمنع قوله لو افاد النظر العلم لجاز ان يفيد كونه عالما بذلك آه لان كون النظر مفيدا للعلم جاز ان يكون صادقا فى نفس الامر مع امتناع العلم به لابد لنفى ذلك من دليل وايضا لانم قوله لانه لازم بين فانه لم لا يجوز ان يكون غير لازم او غير بين قوله اثبات النظر بالنظر (اى اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية الكلية اعنى قولنا كل نظر مفيد مشتمل على احكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه وقد يقال معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خللا فيه وقد زيفه الشارح فى شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا هذا كلامه) فقوله اى اثبات افادة النظر يعنى ان اثبات افادة النظر للعلم بافادة النظر للعلم فقوله فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه وبيان ذلك ان يقال مثلا النتيجة فى كل نظر قياسى معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة فى كل قياس صحيح حقة

قطعا فقولنا فالنتيجة فى كل قياس صحيح حقيقة قطعا معناه كل نظر صحيح مفيد للعلم على ماذكره فى شرح المواقف ثم ان
قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم قضية (٩٩) مشتملة على احكام جزئياتها اى جزئيات موضوعها ومن جملة جزئيات

يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ومن يهدى الله فهو المهتدى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ان هى الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا الى غير ذلك فهى عندنا راجعة الى خاق الاعمال والاهتداء وخاق الكفر والضلال بناء على مامر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لوخاق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهدى على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة والارشاد فى الاخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب والتسمية والتلقيب بالضال والوجدان ضالا واما ان الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتدى اى وجدان طريق يوصل الى المط ويقابله الضلال اى فقدان الطريق الموصل الى المط وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل الى المط ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه وقد يستعمل الهداية فى معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى واما ثمود فهديناهم الآية وبمعنى الاثابة كقوله تعالى فى المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد فى الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال بمعنى الاضاعة والهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه اذا اضللنا فى الارض اى اهلكنا وقد يسند ان مجازا الى الاسباب كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم وكقوله تعالى حكاية عن ابراهيم رب انهن اضللن كثيرا فليس فيه كثير نزاع (قال الش وفى التقييد اشارة آه) الظ ان المعنى يضل من يشأ اضلاله ويهدى من يشاء هدايته ولوكان المراد بالهداية بيان طريق الحق يكون المعنى لمن يشاء بيان طريق الحق له وكذا لوكان الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته اياه يكون المعنى يجد ضالا من يشاء ان يجده ضالا اويسمى ضالا من يشاء ان يسميه ضالا ولاشك ان الهداية ح ايضا يكون عاما والاضلال يصح تعليقه بالمشيئة فتدبر (قوله وايضا فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية) مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم

موضوعها ماذكر آنفا اعنى قوله النتيجة فى كل نظر قياسى آه فينبغى ان يكون القضية الكلية المذكورة مشتملة على حكم هذا النظر المخصوص الذى هو من جزئيات موضوع الكلية المذكورة وحكم هذا النظر المخصوص هو افادته العلم فاذا اثبتنا الكلية المذكورة بهذا النظر المخصوص يلزم اثبات افادة هذا النظر المخصوص بنفس افادة هذا النظر المخصوص فى ضمن اثبات تلك القضية الكلية وقوله وقد يقال معنى اثبات الحكم آه هذا اشارة الى منع اللزوم فى قوله لزم اثبات افادة النظر بافادة النظر والى منع لزوم الدور ايضا وحاصله ان يقال معنى اثبات افادة النظر هو استفادة العلم بافادة النظر واذا كان المعنى هذا فاللازم من اثبات افادة النظر هو استفادة العلم بافادة النظر من نفس افادة النظر ولا خلل فيه اذ ليس فيه الدور ولا توقف الشئ على نفسه نعم لو كان اللازم ههنا استفادة العلم بافادة النظر من نفس العلم بافادة النظر لزم الدور وتوقف الشئ على نفسه لكن ذلك ممنوع وقوله وقد زيفه الشارح آه حاصله بيان ان اللازم
هو استفادة العلم بافادة النظر من نفس العلم بافادة النظر فيعود فيه الخلل المذكور قوله وانه دور اى توقف الشئ على نفسه علم الذى هو حاصل الدور هذا كلامه) يعنى ان الدور وهو توقف الشئ على ما يتوقف عليه فهناك

شيئان كل واحد منهما يتوقف على الاخر فيلزم من ذلك توقف كل واحد منهما على نفسه ثم ان اللازم من اثبات النظر بالنظر هو توقف الشئ على نفسه دون الدور اذ (١٠٠) ليس هناك شيئان فاطلاق الدور ههنا كان من قبيل اطلاق الملزوم على اللازم ولك ان تجعل الدور على معناه الحقيقى بان يقول ان اثبات كون النظر مطلقا مفيدا للعلم بالنظر المخصوص يستلزم الدور بناء على ان افادة هذا النظر المخصوص موقوف على افادة النظر مطلقا بان يقال هذا نظر وكل نظر يفيد العلم قال الش الضرورى قد يقع فيه خلاف هذا اختيار للشق الاول من ترديد السؤال المذكور على ما اختاره الامام الرازى حيث قال من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولا حظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تصور تعقل الطرفين على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما وقوله واستدلال من الاشارة وهى كالآثار الظاهرة الصادرة من اهل العلم وسائر من ارباب الصنايع فانا نستدل من اثارهم على ان عقولهم متفاوتة وافكارهم وتدبيراتهم متباعدة وقوله وشهادة من الاخبار اى من الاحاديث النبوية مثل قوله ع م كل متيسر لما خلق له وقوله عليه السلام فى حق النساء هن ناقصات عقل ودين قوله والنظرى قد ثبت بنظر مخصوص حاصله انا نثبت الكلية بشخصية ضرورية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذا لم تؤخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها ايضا فاللازم

من الاستعمالات وجود المقابلة بينهما (قوله وكذا قوله تعالى واما ثمود آه) فالمعنى دعوناهم الى طريق الحق واوضحنالهم سبيل الرشاد ويسرنا لهم مقاصدها وزجرناهم عن طريق الغواية فاستحبوا العمى على الهدى اى على الاهتداء اذ لا شبهة فى امتناع حملها على خلق الهدى فيهم واما الآيات المختلف فيها فلا حاجة فيها الى ترك الحقيقة وارتكاب المجاز فالمراد بها معانيها الحقيقة وهى خلق الاهتداء (قوله الناس مختلف فى الهداية) فبعضهم مهدى وبعضهم ليس كذلك وبيان الطريق عام بجميع الامة لا اختلاف فيها بل الاختلاف فى وجود الانتفاع بها فلا يصح تفسيرها به (قوله وايضا يقال فى مقام المدح آه) يعنى ان كونه مهديا يمدح به فى المتعارف دون كونه مبينا له طريق الحق لان كونه مبينا له طريق الحق لا يستلزم حصول الانتفاع به ولا مدح الا بالحصول (قوله ومايقال آه) حاصله ان المدح يكون بحصول الفضيلة وبيان الطريق بحصل الاستعداد التام لحصول الانتفاع به ونفس الاستعداد ايضا فضيلة يليق ان يمدح عليها وحاصل الدفع ان استعداد الانتفاع بدونه مذمة فضلا عن ان يكون ممدحة وحاصل البحث انهم لم يعتبروا فى معنى الهداية عدم حصول الانتفاع بل اعتبروا حصول الاستعداد مع قطع النظر عن عدم الانتفاع ووجوده والاستعداد نفسه فضيلة وممدحة والمذمة راجعة الى عدم حصول الانتفاع وهو غير معتبر (قوله مع انه فى نفسه احق الفضائل آه) وقول النبى عليه السلام ويل للجاهل مرة وللعالم مرتين يعنى لترك العمل ومخالفة العلم فيرجع المذمة الى الترك والمخالفة لا نفس العلم تأمل (قوله ينا فى التفسير بالخلق) انما يرد على التمسك بالآية دون الحديث على مالايخفى لكن قال صاحب الكشاف معنى طلب الهداية وهم مهتدون طلب زيادة الهداية بمح الالطافات كقوله تعالى (والذين اهتدوا زادهم هدى) والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) وح لا يرد المنافاة على التفسير بالخلق ولا على التفسير

اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر يحكى من حيث خصوص ذاته ولا خلل فيه هذا هو تحقيق الحق فى هذا المقام فدع عنك خرافات الاوهام (١٠١) هذا كلامه فقوله والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص هذا اختيار

بالبيان وقال ايضا وعن على وابى رضى الله تعالى عنهما اهدنا اى ثبتنا وح لايصح التمسك بالآية (قوله اذ الاصلح له) اى الانفع له فى الدين سواء اعتبر فيه جانب علم الله تعالى اولم يعتبر (قوله بل الاصلح له) اى بل الانفع فى الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم فى الدار الآخرة اى التمكن منه لكونه اعلى المنزلتين (قوله فلم لم يفعل آه) اى لم لم يفعل التكليف والتعريض للنعيم المقيم لمن مات صغيرا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلى منزليتن اصلح له وهذه النكتة هى التى الزم بها الاشعرى الجبائى ورجع عن مذهبه على مامر فى صدر الكتاب فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ومردك وزرداشت والشيطان اللعين وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عن من لاجناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما وبخلا (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) يعنى ان الجواب المذكور على زعم من لم يعتبر فى الانفع جانب علم الله تعالى وزعم ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب مع علم الله تعالى بانه لايدركه بل يقع فى العقاب واما على مذهب من اعتبر فيه جانب علم الله تعالى وزعم ان ماعلم الله تعالى نفعه وجب عليه كابى على الجبائى فيكون الاصلح له عدم خلقه ثم اماتته او سلب عقله قبل التكليف فالامر ظ لاسترة فيه (قوله ولما كان له منة آه اى) الى آخر الادلة على مايدل عليه قوله ولا معنى لطلبه على مالايخفى اذ هذا متعلق بقوله ولما كان لسؤال العصمة آه لابقوله ولما كان له منه تأمل (قوله الاب المشفق يستوجب المنة على ولده) فان قيل المنة مذمومة شرعا وعقلا فكيف يستوجبها من جهتيهما قال الله تعالى (ولاتبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى) ويقال المنة تهدم الصنيعة قلنا لانم ان المنة مذمومة مطلقا بل المذمومة منها مايكون على سبيل التوبيخ (قوله فى شفقته الجبلية) وصف الشفقة بالجبلية اشارة الى علة عدم استيجاب المنة فيها تأمل (قوله فتركه لايخل بالحكمة البتة لان ترك الكريم

للشق الثانى من ترديد السؤال المذكور على ماختاره الامام الحرمين وقوله ان اثبت الكلية بشخصية ما ضرورية المراد بالكلية ههنا هى قولنا كل نظر صحيح مقرون بشرائط يفيد العلم والمراد بالشخصية هى هذه القضية المخصوصة وهى ان يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم ثم ان اثبات تلك الكلية كانت موقوفة على اثبات هذه الشخصية واما اثبات هذه الشخصية فهو بديهى لايحتاج الى نظر وترتيب المقدمات ما اذا لم يؤخذ هذه الشخصية بعنوان القضية الكلية فلايلزم الدور اصلا وقوله ليلزم نظرية المحمول فيها ايضا هذا قيد للنفى فى قوله لم تؤخذ وليس بقيد للنفى فيه يعنى ان موضوع الشخصية اذا اخذ بعنوان موضوع الكلية لزم ان يكون اثبات المحمول للموضوع نظريا فى الشخصية ايضا كما كان اثبات المحمول للموضوع نظريا كما اشار واما اذا اخذ موضوع الشخصية من حيث ذاته اى لم تؤخذ بعنوان موضوع الكلية كان ثبات المحمول للموضوع فى هذه الشخصية بديهيا لانظريا حتى يلزم الدور ثم ان عنوان الموضوع فى الكلية المذكورة هو مفهوم موضوعها اعنى مفهوم النظر وهو ترتيب امور معلومة للتأدى الى مجهول مثلا وقوله فاللازم اثبات حكم هذا النظر الى قوله ولا خلل فيه لاحاجة الى ذكر هذا الكلام فى دفع الدور اذ يكفى فى دفع الدور ذكر بداهة الشخصية بل انما ذكره ههنا لدفع توقف الشئ على نفسه

وحاصله ان فى الشخصية جهتان متغايرتان احديهما موقوفة على الاخرى من غير عكس وقوله ولا خلل فيه اى ولا
يلزم توقف الشئ على نفسه واعلم ان المراد بالنظر المخصوص ههنا (١٠٢) فى ظاهر كلام الشارح والمحشى رحم
هو قولنا العالم متغير وكل متغير حادث هذا هو النظر الذى وقع جزء من القضية الشخصية الكلية المذكورة والاولى ان يراد بالنظر ههنا ماهو الموصل القريب الى القضية الكلية المذكورة وذلك الموصل القريب هو المجموع المركب من قولنا العالم متغير وكل متغير حادث الى قوله بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه واما كون هذا المجموع مفيدا للعلم فهو بديهى ومع كونه بديهيا لاحاجة لنا فى اثبات القضية الكلية النظرية الى ملاحظة كون هذا المجموع مفيدا للعلم بل يكفينا معرفة ذات هذا المجموع من حيث هى مع قطع النظر عن كونه مفيدا للعلم فلم يلزم الدور ولا توقف الشئ على نفسه هذا تفصيل الحق فى هذا المقام بفيض الملك العلام قوله من غير احتياج الى الفكر (الاولى ان يقول من غير احتياج الى السبب المطلق لان ما باول التوجه لايحتاج الى مطلق السبب وجعله تفسير الاول التوجه لايلايم تقرير الش كما ستعرف انشاءالله هذا كلامه) فقوله لايحتاج الى مطلق السبب اى لايحتاج الى سبب هو غير العقل وذلك السبب مثل التجربة والحدس ونظر العقل وغير ذلك وليس المراد انه لايحتاج الى السبب اصلا اذ العقل هو السبب
فى الاوليات قطعا وقوله لايلايم تقرير الشارح لان الشارح قد فسر الاكتسابى فيما بعد بالمعنى الاعم المتناول للاستدلال
وغيره من البديهيات فلو جعل قوله من غير احتياج الى الفكر تفسير الاول التوجه لزم ان يكون الضرورى اعم

الحكيم العليم بالعواقب محض حقه لايكون خاليا عن الحكمة وان لم نعلم ماهى (قوله لادلالة فى كلامه) على ان عدم المغفرة اصلح حتى يلزم منه كون المغفرة ترك الاصلح (قوله ويجوز ان يكون آه) اى فان قلت وجوب عدم المغفرة يدل على انه اصلح قلنا يجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب لالكونه اصلح (قوله ولوسلم ذلك) اى كون وجوب عدم المغفرة لكونه اصلح فمعنى كلامه وهو قوله وان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك ان الاصلح على ذلك التقدير المح هو المغفرة لان ترك عدم المغفرة جائز (قوله ولوسلم آه) اى ولوسلم ان معنى كلامه ان ترك عدم المغفرة على ذلك التقدير جائز فالتجويز على التقدير المح لاينافى الاستحالة فالكلام مع الجمهور لامع الزمخشرى (قوله ان ترك مافيه الحكمة بخل اوسفه اوجهل) ان قلت ان هذا الترك انمايكون بخلا اوسفها اوجهلا اذا لم يتضمن ذلك الترك حكمة اما اذا تضمن فلا قلت ترك مافيه الحكمة مع عدم الحكمة فيه بخل اوسفه اوجهل فيجب آه (قوله المراد نفى الوجوب) اى المراد من قولهم لاواجب عليه هذا (قوله وهذا مذهب الفلاسفة) اى اقتضاء الحكمة مع استحالة الترك للزوم الاخلال بالحكمة وان امكن فى ذاته مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم آه فيلزم منه ترك قاعدة الاختيار والميل الى الفلاسفة الظ العوار ايضا (قوله ويسندونه الى العناية الازلية) قال ابن سينا العناية هى احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول تعالى بكيفية الصواب فى ترتب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى الكل من غير انبعاث قصد وطلب شوق من الاول الحق تعالى وتقدس كذا فى شرح المواقف (قوله يجب تأويله) وجوب التأويل على مذهب الواصلين قوله تعالى والراسخون فى العلم الى قوله وما يعلم تأويله الا الله واما على مذهب الواقفين على الا الله فلا لكن على ذلك المذهب ايضا النقل الوارد فى الممتنعات العقلية ليس بدليل فى حقنا لان علمه مفوض الى الله تعالى

من الاوليات وغيره فيلزم ان يكون بين الاكتسابي والضروري عموم من وجه فيلزم التداخل بينهما مع ان المص قد جعلهما امرين متقابلين هذا خلف ﴿ ١٠٣ ﴾ قوله فهو ضروري (كالعلم آه الظاهر من عبارة المص وتقرير

وما علينا الا التصديق بان كلا من عند ربنا (قوله دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم) اذ عطف في هذه الآية عذاب القيمة عليه اى على العذاب الذى هو العرض على النار صباحا ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانتشار كما يدل عليه نظم الآية بصريحه وماهو كذلك ليس الاعذاب القبر اتفاقا لان الاية وردت في حق الموتى كذا في شرح المواقف (قال الش) وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة) قال بعض المتأخرين منهم حكى انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق كذا في شرح المواقف (قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحى) قال في شرح المقاصد و اما مايقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحيوة لانها ليست شرطا للادراك وابن الراوندى من ان الحيوة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضدا للحيوة بل هى آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم لايوافق اصول اهل الحق (قوله فهو مبدأ لامعاد) لان المعاد هو الموجود في الوقت الثانى من وقت الحدوث وهذا قد وجد في الوقت الاول الذى هو وقت الحدوث وهو المبداء وايضا ان اعيد الوقت الاول لزم كون الشئ مبداء من حيث انه معاد وهذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شئ واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبدأ ومعاد وايضاح يلزم رفع التفرقة بين المبداء والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبداء والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري (قوله والا فلا اعادة بعينه الخ) ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر (قوله والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات) اى وذلك بط فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذى كان بالامس حتى ان من زعم بخلافه نسب الى السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات لاينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج كذا في شرح المقاصد (قوله وثانيا بان المبداء الى آخره) الجواب الاول منع كون الوقت

الشارح ان الضروري في مقابلة الاكتساب بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ويرد عليه ان المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وانه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا فالاولى مافي بعض الشروح من ان البداهة عدم توسط النظر لااول التوجه والضروري يقابل الكسبي والاستدلالى وهما مترادفان هذا كلامه) فقوله ان الضروري في مقابلة الاكتسابي آه فعلى هذا يكون معنى الضروري هو مالايكون تحصيله مقدورا للمخلوق كما يذكره الش فيما بعد وقوله يتوقف على الالتفات المقدور والحق ان الالتفات في المثال المذكور ونحوه غير مقدور وكذلك تصور الطرفين غير مقدور لنا لان معنى الالتفات الى شئ بخصوصه والتوجه الى خصوصيته فلو كان هذا التوجه مقدورا حاصلا بالقدرة والاختيار لكان مسبوقا بالقصد والاختيار فيلزم ان يكون هناك توجه آخر سابقا على هذا التوجه المذكور لكن اللازم باطل كما لايخفى نعم لو كان لنا ميلا مقدورا الى الاشياء المعلومة على وجه الاجمال لكن ذلك لايكفى في الالتفات الى شئ مخصوص مع ان الكلام فيه وقوله فالاولى مافي بعض الشروح من ان البداهة عدم توسط النظر آه والظاهر ان مقصود الش من قوله ابتداء اول التوجه هو مافي بعض الشروح من ان البداهة هو عدم توسط النظر لااول التوجه

وانما عبر من عدم توسط النظر باول التوجه نظرا الى لفظ البداهه المذكورة فى كلام المص فان البديهى معناه اللغوى مايتبادر الى الذهن باول التوجه ثم فسر مقصوده بقوله من غير احتياج (١٠٤) الى الفكر لئلا يذهب الوهم

من المشخصات والثانى تسليمه ومنع كون الموجود فى الوقت الاول مبداء البتة مستندا بانه انما يلزم لولم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن مسبوقا بحدوث آخر (قوله فان معناه فى التحقيق آه) بل معناه فى التحقيق تخلل الاتصاف بالعدم بين الاتصافين بالوجود الواحد بحسب الازمنة وذلك كلبس شخص معين ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه ولا استحالة فيه وهو ظ (قوله وفيه بحث) اى فى هذا الجواب بكلا وجهيه لان قوله اذا الاختلاف الخ ناظر الى كليهما واما قوله ثم لايخفى الخ فناظر الى الوجه الثانى فقط (قوله لعل الله يحفظ آه) وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلايحتاج الى اعادة الجمع والتأليف بل انما يعاد الى الحيوة والصور والهيئات كذا فى شرح المقاصد (قوله وانت خبير آه) نقل عنه ولعل المدعى بنى دعواه على ان مغايرة الاجزاء الثانية للاجزاء الاولى يستلزم التعذيب بلامعصية وقد عرفت جوابه (قال الش والعقل قاصر) عن ادراك كيفيته وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان واحد له كفتان ولسان وشاهان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد فى الحديث تفسيره بذلك (قال الش لم يمكن وزنها) فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت فى كل شيء ولذا ذكره بلفظ الجمع والا فالميزان المشهو واحد وقيل هذا هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العلم والعقل كذا فى شرح المقاصد (قوله وقيل بل يجعل الحسنات اجساما الخ) اما لفظ الجمع فى قوله تعالى فامامن ثقلت موازينه واما من خفت موازينه وقوله تعالى ونضع الموازين القسط فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظمة المقام كذا فى شرح المقاصد (قال الش) اكتفأ بالكتاب) لانه من اهوال المحاسبة ومنها تطاير الكتب والسؤال وشهادة الشهود العشرة الالسنة والايدى والارجل والسمع والجلود

الى معنى الاخص للبداهة ثم ان الحسيات والتجربيات ونحوهما مندرجة فى المعنى الاعم المقصود ههنا وان المقصود بالضرورى ههنا هو المعنى الاعم المقابل للاستدلالى فيكون مراد فالبديهى بالمعنى الاعم واما الاكتسابى على ما فسره الش فهو اعم من الاستدلالى مطلقا ومن الضرورى من وجه لكن لكونه مقابلا للضرورى او غيره فى عبارة المص وتقدير الشارح ممنوع نعم او قال المص وما ثبت بالبداهة فهو الضرورى وماثبت بالاستدلالى فهو الاكتسابى بلام الجنس فى الضرورى والاكتسابى لظهر انحصار الضرورى فيما ثبت بالبداهة او انحصار الاكتسابى فيماثبت بالاستدلالى فح يفهم اكتسابه مقابل للضرورى كان ماثبت بالبداهة صار مقابلا لماثبت بالاستدلال لكن المص ذكرهما بدون لام الجنس فلايفهم الانحصار فلا يفهم المقابلة بينهما بل جاز ان يكون بينهما عموم من وجه كما ذكره الش قوله ويفسر بمالا يكون تحصيله آه (كلمة ماعبارة عن العلم الحاصل بقرينة انه من اقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب تعالى ضروريا لكن يرد عليه ان بعضهم ادرج الحسيات فى هذا التفسير لتوقفها على امور غير مقدورة لا نعلم ماهى ومتى وحصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح فى الكسبى القسيم له وجوابه ان الشارح حمل التعريف على نفى دخل القدرة وذلك البعض حمله على نفى الاستدلال القدرة

ولكل وجهة هو موليها هذا كلامه) فقوله كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل لا يخفى عليك ان المراد بالحاصل ههنا ما كان حاصلا بالفعل وما يمكن حصوله من (١٠٥) الافراد المقدرة فيندرج في الحاصل افراد المحققة والمقدرة الممكنة دون الممتنعة على ما ذكر في في الميزان اذا عرفت هذا فقوله تحصيله باضافته الى الضمير المجرور يتناول تحصيل الافراد المحققة والمقدرة للعلم فيندرج فيه كل علم حاصل في الجملة تحقيقا او تقديرا فلا حاجة فيه ههنا الى ذكر القرينة الخارجة عن التعريف وهي ما ذكره من قوله بقرينة انه من اقسام العلم العلم الحادث واما العلم بكنه حقيقة الواجب تعالى فان كان ممتنعا لنا كما ذهب اليه الحكماء فلا يرد النقض به لان النقض انما يرد بالامور الواقعة وعلمه تعالى بكنهه ليس بواقع بل ليس بممكن عندهم وان كان العلم بكنه حقيقته تعالى ممكنا كما ذهب اليه المتكلمون وهو الحق وان كان نظريا فقد خرج بقوله ما لا يكون تحصيله مقدورا لانه ان كان نظريا كان حصوله مقدورا لنا وان كان ضروريا فقد دخل في قوله ما لا يكون تحصيله مقدورا واياما كان فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب تعالى وقوله لتوقفها على امور غير مقدورة لانا لا نعلم ما هي آه قيل عليه الحكم على غير المعلوم بانه غير مقدور حكم لا اذ يجوز اذ يجوز ان يكون مقدورا لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور لنا ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بان يقال ان الحس كالبصر مثلا كان يغلط كثيرا فيرى الصغير كبيرا والكبير (١٤) صغيرا او يرى الواحد اثنين والاثنين واحدا ولا شك ان هذه الاغلاط كان لها اسباب يعلم بعضها اجمالا وبعضها تفصيلا على ما ذكر في موضعه وكذا الحال في الرؤية التي لا غلط

والابصار والارض والليل والنهار والحفظة الكرام ومنها تغير الالوان يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ومنها المناداة بالسعادة والشقاوة والحكمة في هذه المحاسبة والاهوال مع ان المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضايح اصحاب النقصان على رؤس الخلايق وزيادة في لذات هؤلاء ومراتبهم ومسراتهم وآلام اوليئك واحزانهم ثم في هذه ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات وهل يظهر اثر هذه الاهوال في الانبياء والاولياء وسائر الصلحاء والاتقياء فيه تردد والظ السلامة لقوله تعالى تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون (قوله وما روى من الصحابة) نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب اولا في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط او بان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وفي ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط اقوى المكان وان الاحتياج فيه اليه عليه السلام اكثر فالطلب فيه اولا اجدر (قوله مخالف لاجماع المسلمين) وايضا الجنة في عرف المسلمين اسم لدار الثواب فصرفها عنه بغير صارفة غير جائز (قوله اى نخلقها لاجلهم) اشارة الى توجيه المعارضة يعني ان نجعلها تامة بمعنى نخلق واللام للاجل فيكون المعنى نخلقها لاجلهم في المستقبل فلم تكن موجودة الان (قوله فيصير الحاصل الخ) يعني مايدل الآية على عدم حصوله الان هو جعلها كائنة لهم واما نفسها فلا تدل الاية على عدم حصولها فلا معارضة (قوله وهذا المعنى لازم لوجود الجنة) يعني ان تمكينهم من التمكن في الجنة لازم لوجودها غير منفك عنه فعدم التمكين الان يستلزم عدم وجودها الان واما التمكين بالفعل وان لم يكن لازما لوجودها لكن الحمل عليه عدول عن الظ وفيه ان لزوم التمكين للوجود مم لا يجوز ان توجد الجنة الآن ولم يمكن احد من التمكن فيها الآن بل يمكن منه فيما سيجيء (قوله هو الدوام التجددي العرفي آه) الدوام المجمع عليه هو ان

فيها اصلا فان لها اسباب بعضها مقدور كتقليب الحدقة وبعضها غير مقدور لكون المرئى جسما كثيفا لا يكون فى غاية الصغر ولا فى غاية البعد ولا فى غاية القرب ونحو ذلك فمن لاحظ (١٠٦) هذه الاسباب اجمالا وتفصيلا حكم حكما اجماليا بان للرؤية اسبابا غير مقدورة لا نعلم ماهى ومتى حصلت وكيف حصلت وقس على هذا حال سائر الاحساسات وقوله و جوابه ان الشارح آه فعلى ما اختاره الش يقال ان ما لا دخل للقدرة فى تحصيله فهو ضرورى وما لها دخل فى تحصيله فهو اكتسابى وعلى ما اختاره ذلك البعض يقال ان ما لا يستقل القدرة فى تحصيله فهو ضرورى وما تستقل هى فى تحصيله فهو اكتسابى فعلى هذا ينبغى ان يكون الاستدلالى والاكتسابى متساويين اذ قد بين فى شرح المواقف ان ما سوى الاستدلالى من الضروريات يتوقف على امور غير مقدورة بخلاف الاستدلالى فانا اذا نظرنا فى المقدمات نظرا صحيحا مقدورا لنا خلق الله تعالى العلم عقيب ذلك النظر المقدور بطريق العادة بلا توقف على شئ آخر سوى النظر المقدور لنا لا يقال ان العلم الاستدلالى كان يتوقف على مقدمات ضرورية وتصورات ضرورية فلم تكن قدرتنا مستقلة فيه لانا نقول عدم الاستقلال هناك بواسطة توقف تلك الامور الضرورية على اسباب غير مقدورة فيه فيرجع عدم الاستقلال الى تحصيل تلك الامور لا الى تحصيل نفس العلم الاستدلالى واما تحصيل نفسه فهو بالحركة النفسانية المقدورة كما عرفت قوله وقد يقال فى مقابلة الاستدلالى يشير الى ان الكلام فى العلم التصديقى وانهما قسمان منه هذا كلامه فقوله يشير الى ان الكلام فى العلم التصديقى اى انما قال فى مقابلة

لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما فى دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا تأمل فى الفرق بينه وبين ماذكره المحشى تدره وماقيل يعنى ان المراد دوام نوعه فى ضمن افراده لادوام شخصه انما يتم اذا حمل الدوام على العرفى اوعلى عدم الانقطاع زمانا يعتد به وبعد الحمل لاحاجة الى اعتبار دوام النوع على مالايخفى (قوله اى المقصود منه) اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود البارى تعالى من كل جوهر الدلالة عليه تعالى وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمته الدلالة على الكاتب (قوله هذا يخالف ظ قوله تعالى ان تجتنبون الآية) لانه لم يتصور ح اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هى دون الكل وانى للبشر ذلك كذا فى شرح المقاصد (قوله لانا نقول النفاق كفر مضمر) يعنى ان الاجماع على انه مؤمن اوكافر والنفاق الذى هو قول الحسن كفر مضمر لا مخالفة له (قوله هو الاجماع المتقدم عليه) وهو غلط نقل عنه واما الاجماع المتأخر فغير منعقد لان رئيس المعتزلة واصل بن عطا كان معاصرا للحسن وقد خالفه هو واصحابه الى يومنا هذا (قوله وانما عبر عن الكفر بالشرك الخ) يعنى ان هذا القول فى تقرير الحكم اقتباس من الآية الملاحظة فيها الدلالة على ثبوته وفى الآية قد عبر عن الكفر بالشرك بنا على النكتة المذكورة تأمل (قوله فلا يرد ماقيل آه) يعنى ان منشأ الايراد المذكور توهم كون هذا الخلاف بين علماء اهل السنة والغفلة عن رجوع ضمير بعضهم الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فاذا عرفت ان مرجع الضمير المسلمين مطلقا فلا يرد الخ (قوله لمنافاتها الحكمة) لا للقبح العقلى الذى هو استحقاق الذم فى العاجل والعقاب فى الاجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلى (قوله مثل اثابة المحسن دونه) ومثل انحطاط درجة الكافر عن درجة المؤمن انحطاطا تاما او منعه عن رؤية الملك الجبار اوعن

بعض اللذات مثل الحور والقصور والاطعمة والثمار وغير ذلك وايضا لم لا يكفى التفرقة الدنيوية من اباحة دم الكافر واكل ماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وغير ذلك (قوله دعوى بلا دليل) حاصله منع ايجاب الجزاء ثم منع انه بطريق التخليد فى النار (قوله قد يظن آه) يمكن ان يكون هذا القول من الشارح اشارة الى الاعتراض على المتمسكين بالايات والاحاديث الوارة فى هذا المعنى لجواز حمل النصوص على الصغار او الكبائر بعد التوبة وما اعترض به عليه اشارة الى الجواب على ما قرره فى شرح المقاصد واجابه ثمه ايضا بان هذا عدول عن الظ بلا دليل وتقييد للاطلاق بلا قرينة وتخصيص للعام بلا مخصص ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة وتفريق بين الايات والاحاديث الصحيحة بلا فارق (قوله ثم المشرك) اى فلا يصح التفرقة وقوله مع ان التعليق الخ متعلق بقوله بل كل عاص (قوله وايضا هى واجبة آه) هذا هو المشهور فى ابطال تقييدهم الكبائر بما بعد التوبة ووجهة على ما صرحوا به فى كتبهم ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تعالى تركه ولا يجوز فعله فان قيل ان فعله تعالى وان كان واجبا عليه بمشية وارادته فيصح تعليقه بها قلنا الواجب وان كان فعله بالارادة والمشية لا يحسن فى الاطلاق تعليقه بالمشية كقضاء الديون والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة فى الفعل والترك على انك اذا تحققت فليس هذا مجرد تعليق بالمشية بمنزلة قولك يغفر ما دونه ان شاء بل تقييد للمغفور له بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون فى الواجب البتة بل فى المتفضل به كقولك الامير يخلع على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض (قوله لان مغفرة الصغائر عامة) مع ان التعليق المذكور يفيد البعضية على ان فى تخصيصها اخلالا بالمقصود اعنى تهويل شان الشرك ببلوغ النهاية فى القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كان كبيرة فى الغاية (قوله اذ لا تجب مغفرة صغيرة غير التائب) قيل ان المغفرة

الاستدلالى ولم يقل فى مقابلة النظرى اشارة الى ان الكلام ههنا فى العلم التصديقى وان الضرورة والاكتسابى هما قسمان من العلم التصديقى والمشهور (١٠٧) هو ان الضرورى يكون فى مقابلة النظرى وتفسير بما يحصل بدون فكر ونظر سواء كان تصورا او تصديقا قوله فظهر انه لا تناقض وجه التناقض انه جعل الضرورى فى مقابلة الاكتسابى وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبى ثم قسمه الى الضرورى والاستدلالى فكان قسيم الشئ قسما منه وحاصل الدفع ان القسيم ما يقابل الاكتسابى والقسم ما يقابل الاستدلالى هذا وليت شعرى كيف يتخيل التناقض ابتداء وقدم ان العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداهة جعل الكسبى ما يكون بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلثة ثم قسم ما بسبب خاص اعنى نظر العقل الى الضرورى والاستدلالى فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب مباشرة فيتناقض ولو سلم فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشرة والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض اصلا نعم يرد على التقسيم الثانى منع الحصر بالحدسيات والتجربيات فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسيرا لقوله باول نظر فيكون الضرورى بمعنى الحاصل بدون فكر هذا كلامه) فقوله ثم قسمه الى ضرورى يعنى ان صاحب البداهة قسم الحاصل بنظر العقل الى الضرورى والاكتسابى فكان الضرورى هو الذى هو قسيم الاكتسابى قسما من الاكتسابى فيلزم التناقض وذلك لان كون الضرورى قسيما للاكتسابى يقتضى ان يكون الضرورى ليس اكتسابيا

وكونه [illegible] منه يقتضى انه اكتسابى وفى كونه اكتسابيا وغير اكتسابى تناقض جزما وقوله ثم قسم مطلق الاسباب يعنى ان مطلق الاسباب اعم مطلقا من الاسباب المباشرة وصاحب (١٠٨) البداية قد جعل الضرورى ههنا قسما من الحاصل بمطلق الاسباب ولم يجعل قسما من الحاصل بالاسباب المباشرة بالاختيار نعم لو جعله قسما من الحاصل بالاسباب المباشرة بالاختيار لزم ان يكون قسم الشئ قسيما له لكنه لم يجعل كذلك فلم يتخيل التناقض ولك ان تقول ليت شعرى كيف لا يتخيل التناقض ههنا مع ان صاحب البداية قد جعل العلم بان الكل اعظم من من جزئه مثالا للضرورى الحاصل بنظر العقل وقد اعترف المحشى فيما سبق بان هذا المثال يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور ثم لا نزاع ان الضرورى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار قسم من الاكتسابى وقد كان الضرورى قسيما له فيلزم ان يكون قسيم الشئ قسما منه فظهر ان تخيل التناقض ليس امرا بعيدا فيحتاج كلام صاحب البداية الى جواب الشارح حتى يرتفع تخيل التناقض وقوله ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة وقوله فيكون نظر العقل اعم من وجه آه هذا تفسير لما قبله اعنى قوله فيجوز ان يكون بين القسم والاقسام عموم من وجه ولا يخفى ان القول بان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه غير مقبول عند المحققين وقوله والمقسم هو الحاصل بالاعم اراد بالمقسم ههنا العلم الحادث الذى هو مورد القسمة حيث قال ان العلم الحادث نوعان وهذا العلم الحادث هو الحاصل بالسبب الاعم المتناول لجميع اسباب العلم وقوله فلا تناقض اصلا وذلك لان حاصل كلام صاحب البداية هو ان يقال مثلا

هى التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغاير اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله وفيه جواب آخر) لعل هذا الجواب ماذكره فى شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون فى عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر (قوله فلاثبات الجزء الاول من الدعوى) فيه ان قصر المغفرة على من يشاء يفهم منه ان ذلك غير مغفور للبعض فيكون معاقبا عليها فيدل على ان الصغيرة معاقبة عليها فى الجملة وكذا قوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها يدل عليه ايضا فيكونان لاثبات الجزء الاخير من الدعوى تأمل (قوله لان عدم تلك الشفاعة لايقتضى تقبيح الحال وتحقيق اليأس) حتى يقتضى وجودها تحسين الحال الذى هو رفع الدرجة (قوله لكن لايدل على انها فى حق اهل الكبائر) قيل بل يدل لان جهته نفى النفع هى الكفر فاذا انتفى ثبت النفع مطلقا ولانها المحل للخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت المدعى فتدبر وفيه شئ تأمل (قوله ولايقبل منها شفاعة) فى شرح المقاصد الضمير للنفس المبهمة العامة (قوله ويشير الى منع الدلالة) وسند المنع جواز كون الكلام سلب العموم لا عموم السلب كذا فى شرح المقاصد (قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب الى آخر القول) لان غير المجتنب عن الصغيرة يستحق العذاب ويغفر الله تعالى ان شاء عندهم والمجتنب عن الكبيرة صغايره مكفرة عندهم ولايفيد عدم معنى العفو فى حقه تأمل (قوله بالتخفيف ونحوه آه) فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف بالحديث (قوله بخلاف خلود اهل الكبيرة) يعنى فيلزم ارادة المعنى المشترك او المعنى الحقيقى والمجازى معا قال فى شرح المقاصد لا كلام فى ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشايع فى الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل فى المكث الطويل المنقطع فيكون محتملا على ان فى

ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحصل في العبد من غير اختياره واكتسابي وهو ما يحصل في العبد بمباشرة اسبابه والاسباب المباشرة ثلثة اقسام (١٠٩) احدها نظر العقل وهو الذي كان اعم من وجه من السبب المباشر ثم ان الحاصل من نظر العقل نوعان احدهما هو الضروري وهو الذي يحصل في العبد من غير اختياره اذا عرفت هذا ظهر لك انه لاتناقض في كلامه اصلا لان الضروري في كلامه قد جعل قسيما للاكتسابي ولكن لم يجعل قسما منه وانما جعل قسما من الحاصل من نظر العقل لكن الحاصل من نظر العقل ليس قسما من الاكتسابي بل هو اعم منه من وجه فلا يلزم ان قسيم الشيء قسما منه ولاتناقض اصلا وقوله فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت مندرجة في مطلق الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه ضروريا مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسيما للاكتسابي فيلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه فيحتاج الى جواب الشارح من ان القسيم للاكتسابي هو الضروري بمعنى والقسم منه هو الضروري بمعنى آخر قوله حتى يرد الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة فيحتاج الى دفعه بمطابظالم يتعلق بعده سببا مستقلا غرض صحيح ادرجوه في العقل مثل الحدث والتجربيات والوجدان هذا كلامه) فقوله فيحتاج عطفا على قوله حتى يرد يعني ان الالهام ليس من اسباب العلم واذا لم يكن من اسباب العلم لم يرد به الاعتراض على الحصر واذ لم يرد به الاعتراض على الحصر لم يقع به الاحتياج الى دفعه

جعله لمطلق المكث الطويل نفيا للمجاز والاشتراك فيكون اولى ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار او انقطاع كما في حق الفساق فلامحذور في ارادتهما جميعا (قوله لاحتمال ان يكون اللام في لنا لتقوية العمل لا للتعدية) لان اسم الفاعل ضعيف في العمل واما الفعل فقوى فيه لايحتاج الى المقوى (قوله منسوبية الصدق آه) فيه اشارة الى ان النسبة المفسرة بثبوت شيء لشيء هو مصدر المبنى للمفعول والا فمعناه يكون الاثبات لا الثبوت على مالايخفى (قوله مع ان التصديق يعم الظن بالاتفاق) (١) ونقل عنه كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت عليه قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوى الذي لايخطر معه تجويز النقيض محل كلام (قوله بل قد يذهل فيهما وقد لايذهل) فيه ان حال الحضور هو حال عدم النوم والغفلة وحين عدم الغفلة يعدم الذهول بلاشك (قال الش لم يطرء عليه مايضاده) فيه ان كون النوم ضد الادراك يستلزم كونه ضد الايمان لان ضد الاعم ضد الاخص (قوله فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره) ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب وان كابرت الروافض كذا في شرح المقاصد (قوله في اللغة التصديق آه) بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال (قوله من ان النوم ضد الادراك) سلمنا ذلك لكن لا اتحاد لمحليهما على مايشعر به قوله عليه السلام تنام عيني ولاينام قلبي كما هو رأى الاستاد (قوله فلا نقل) اى عن المعنى اللغوى الذي هو التصديق الى سائر مافي القلب والا ففيه نقل عن مطلق التصديق الى التصديق المخصوص كما سيجيء ولا نزاع فيه لان المقصود ليس الا ان الايمان هو التصديق

(١) ويندرج فيه التقليد اللغوى منه

بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوى (قوله والا لكان الخطاب آه)اى وان كان فى لفظ الايمان نقل عن المعنى اللغوى عند اهل الشرع مع انه لم يبين فى الشرع كونه بمعنى آخر لكان الخطاب بالايمان مع كثرته فى الكتاب والسنة بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات خطابا بما لا يفهم وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار مع ان من امتثل به امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان اصلا وانما وقع الاحتياج لهم الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبى صلى الله عليه وسلم لمن سئله عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم ثم قال عليه السلام هذا جبرائيل اتاكم ليعلمكم امر دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا كذا فى شرح المقاصد (قوله لانزاع فى ان الايمان من المنقولات آه) يعنى لانزاع فى انه نقل فى الشرع من مطلق التصديق (١) الذى هو المعنى اللغوى للايمان الى التصديق بامور مخصوصة وانما المقصود انه تصديق الامور المخصوصة بالمعنى اللغوى للايمان وهو مايعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن (٢) ويخالفه التكذيب وينافيه التوقف والتردد (قوله ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ) يعنى انهم لايعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلفظ بالكلام الدال على التصديق القلبى اوعليه وعلى الاقرار باية الالفاظ كانت وباية الحروف كانت من غير ان يجعل التصديق جزء منه والحاصل انه اسم للمقيد دون المجموع (قوله اذلادخل فى الاوضاع) تعليل لقوله فيبطل ماقيل آه (قوله ومن اضمر الاذعان آه) لادخل له فى بيان عدم الاعتبار فى حق الاحكام عند عدم المداول بل يدل على العكس تأمل (قوله على سبيل الحقيقة) فيه ان الحقيقة ليس الا الالفاظ

---

(١) اى ما صدق عليه التصديق بالمعنى اللغوى منه (٢) هذا اذا اضيفت الى المتكلم لا الى الحاكم واذا اضيفت الى الحاكم يعبر عنه براست داشتن وحق داشتن منه

بانه لما لم يتعلق بعده آه اعلم ان ما ذكره الش فيما بعد من قوله ثم الظاهر الى قوله فلا شك انه قد يحصل به العلم يدل دلالة صريحة على ان الالهام من اسباب العلم الا انه لما لم يكن سببا (١١٠) يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير لم يعدوه سببا مستقلا فالاولى فى توجيه المتن والشرح ههنا ان يقال ان الالهام ليس سببا مستقلا من اسباب العلم حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب فى الثلثة وانما هو راجع الى العقل واما العلم الحاصل به فهو مندرج فى الضرورى بالمعنى الاخص المقابل للاكتسابى ومثاله كالعلم الحاصل فى نفس ام موسى ع م حين قذفته فى التابوت فان هذا العلم قد احدثه الله تعالى فى نفسها من غير كسبها واختيارها قال بعض الافاضل انما قال اهل الحق احترازا عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض من انه سبب مستقل من اسباب العلم قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له (قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت قال الشاعر صح عند الناس انى عاشق غير ان لم يعرفوا عشقى لمن وجوابه انه خلاف الظاهر وفيه استدراك وايهام بخلاف المقصود هذا كلامه) فقوله انه خلاف الظاهر لان المتبادر عند اطلاق الصحة هو مايقابل معنى الفساد وهو ليس بمراد ههنا لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد الشئ ايضا وقوله وفيه استدراك اى اوسلم ان الصحة ههنا بمعنى الثبوت لكن ذكر الثبوت مستدرك اذ يكفى ان يقال ليس من اسباب المعرفة بالشئ وقوله وايهام بخلاف المقصود اذ المقصود ههنا كما يتناول الثبوت يتناول النفى ايضا قال بعض الافاضل المراد من صحة الشئ ثبوته وتقرره وتحققه على وجه المطابقة للواقع نفيا كان او اثباتا قوله

المستعملة فيما وضع له من حيث هو كذلك فكيف يكفى الامارة المذكورة فى صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة لولم يكن المطلق عليه موضوعا له اللفظ (قوله انه حقيقى فى الاقرار) اى مطلقا سواء قام دليل الايمان اولم يقم (قوله لانا نقول هذا مذهب الرقاشى و القطان) فعند الرقاشى يشترط مع الاقرار معرفة القلب حتى لايكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق ايضا حتى صرح بان الاقرار الخالى عن المعرفة والتصديق لايكون ايمانا (قوله ولهذا ذكروا عدم الاستفسار آه) اى لان مواطأة القلب ليس بشرط عند الكرامية ذكروا اى الكرامية عدم الاستفسار عما فى القلب (قوله هذا رد آخر على الكرامية) يدل عليه قوله فظهر ان ليس حقيقة الايمان مجرد كلمتى الشهادة على مازعمت الكرامية (قوله لاعلى المص وموافقيه) ممن ذهب الى ان الايمان هو التصديق والاقرار معا (قوله واما عطف الجزء آه) لكن عطف التفسير وارد كما فى قوله تعالى اولئك عليهم صلواة من ربهم ورحمة على ماقيل (قوله وكفى باظ حجة) يعنى ان العطف بظاهره يقتضى المغايرة فيجب العمل به مالم يرد عليه قائم البرهان كسائر الظواهر (قوله لان جزء الشرط شرط آه) يعنى لوكان المشروط داخلا فى الشرط يلزم ان يكون جزء الشرط وجزء الشرط شرط ايضا فيلزم ان يكون المشروط شرطا لنفسه وهو ممتنع وايضا فلااقل من ان يلزم توقف الشئ على نفسه (قوله كما هو مذهب الجبائى) نقل عنه ان الجبائيان هما ابو على الجبائى وابنه ابو هاشم فهو من قبيل التغليب كعمرين لابى بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما (قوله واما جعل التكليف آه) اى جعل التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له فى توجيه كون الايمان التصديق الذى هو من الكيفيات النفسانية او الانفعال مكلفا به فهو عدول عن ظ قولهم آه لان ظاهره التكليف بنفس الايمان او بتحصيله وجعل التكليف بالايمان باعتبار التحصيل ايضا عدول عن الظ اذ معنى وجوب المعرفة ح وجوب تحصيل المعرفة ومعنى آمنوا احصلوا الايمان

فكأنهما اراد بالعلم مالا يشملهما (كلمة كان ههنا غير مرضية فتأمل آهذا كلامه) يعنى ان كلمة كان ههنا غير واقعة موقعها فانها تدل على عدم جزم (١١١) الش بان المص اراد بالعلم مالايشملهما لكن عدم جزمه بذلك باطل لان العلم عند اهل الحق هو صفة توجب تمييزا لايحتمل النقيض وان المختار عند اهل الكلام هو ان الظن والاعتقاد الجازم للمقلد لايسمى علما هذا وقدمر ان العلم هو صفة يتجلى بها المذكور وان هذا المعنى يتناول غير اليقينيات ايضا وذكر فى شرح المواقف ان العلم اى الادراك مطلقا يتناول الظنيات ايضا ان خلا عن الحكم فتصور والا فتصديق وذكر فى موضع آخر اذا اراد بالعلم مطلقا التصديق يتناول ادراك المخطى لانه من علماء الكلام ايضا اذا عرفت مااوردناه ههنا ظهر ان كلمة كان ههنا كانت مرضية قوله مما يعلم به الصانع (اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك هذا كلامه) فقوله اشارة الى وجه التسمية ولعل هذا مبنى على ان العالم مأخوذ من العلم بمعنى العلامة قال الجوهرى فى الصحاح والعلم الاثر يستدل به على الطريق وقوله كما هو المشهور اى كونه من التعريف هو المشهور وقوله والايلزم الاستدراك لان قوله ما سوى الله تعالى من الموجودات يكون تعريفا جامعا ومانعا فلاحاجة الى ذكر قوله مما يعلم به الصانع فان التعريف قد تم بما قبله وانت خبير بان بعض اجزاء التعريف لا يلزم ان يكون للاحتراز وانما يذكر لفائدة اخرى كما فى تعريف الحيوان بانه جسم نام حساس متحرك بالارادة فان المتحرك بالارادة جزء من التعريف مع انه لا يكون للاحتراز فكذا قوله مما يعلم به الصانع جاز ان يكون جزء من التعريف

ذكر البيان وجه التسمية لا الاحتراز هذا والحق ان هذا القيد لا بد منه فى التعريف فان الحيوان مثلا لا يسمى بالعالم لمجرد كونه ما سوى الله بل به مع اعتبار كونه مما يعلم به الصانع (١١٢) الا يرى انه لو فرض وجود الحيوان بنفسه لا يسمى عالما فهذا القيد نظير قيد الحيثية فى التعريفات فلا بد من ذكره فيه قوله يقال عالم الاجسام (اشارة الى ان المراد ماسوا الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم والى اذا ان العالم اسم للقدر المشترك بينها فيطلق على كل منها وعلى كلها لا انها اسم للكل والا لما صح جمعه هذا كلامه) فقوله وعلى كلها اى يطلق على كل الاجناس كما يطلق على كل واحد منها فاذا اطلق على كلها يكون الالف واللام فيه للاستغراق فقول المص بجميع اجزائه اى هو جميع افراده الداخلة فيه محدث وجاز ان يكون الالف واللام فيه للعهد بناء على ان جنس ما سوى الله تعالى من الموجودات فرد من افراد العالم وهذا الفرد المعهود هو المراد من لفظ العالم ههنا ونظيره مفهوم الكل فانه معنى واحد صادق على جميع الكليات ومع ذلك كان صادقا على نفسه لانه كلى واحد من الكليات فقول المص بجميع اجزائه اى هذا الجنس المعهود الذى هو فرد من افراد نفسه بجميع اجزائه الداخلة فيه محدث وقوله لانه اسم للكل لا يقال جاز ان يكون اسما للكل بالاشتراك اللفظى لانا نقول الاصل عدم الاشتراك اللفظى فلا يصار اليه الا لضرورة ولا ضرورة ههنا قال الشارح لانها ليست غير الذات اذ لا يقال فى العرف العام ان صفات الشئ غيره حتى لو قال رجل والله ليس فى هذه الدار شئ غير زيد فانه لا يحنث اذا لم يكن فيها شئ غيره من الانسان والمتاع وان كان

والتصديق لا صدقوا وكونوا مؤمنين مصدقين لكن لا بمثابة ذلك العدول تأمل (قوله والحق ان النظرى مقدور) اى فلا تكلف فى كونه مكلفا به ومكتسبا ولو بالواسطة وبحسب التحصيل تأمل (قوله ولذا قد يعتقد نقيضه) يعنى لو لم يكن مقدورا بل اضطراريا لما اعتقد نقيضه اصلا ثم الظ ان الضمير راجع الى النظرى وظ ان المعتقد المعلوم لا العلم والمراد من النظرى هو العلم النظرى لا المعلوم فالاولى ان يقال قد يعتقد نقيض متعلقه (قوله وليس بمختار عند الشارح) قال فى شرح المقاصد ان ماذكر من اعتبار الاختيار فى نفس التصديق اللغوى وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما ألقى عليهم والانبياء بما اوحى اليهم والصديقين بما سمعوا من النبى م كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع فى قلبه صدق النبى م فهو مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزة حدسى ربما يقع فى القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختيارى المؤمور به وكل هذا موضع تأمل انتهى (قوله فتأمل) لعل وجهه ان الخضوع والانقياد ليس نفس التصديق اذ التصديق هو العلم المشروط بالخضوع والانقياد على ما مر فلا يكونان مترادفين (قوله وانما قلنا كذلك) اى انما قدرنا احدا من المؤمنين مستثنى منه لكثرة الكفار فيها واهل بيت مستثنى لكثرة البيوت فيها فلو لم يفعل كذلك يلزم الكذب لله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولو قدر هكذا فما وجدنا فى قرية لوط بيتا من المؤمنين الا بيتا واحدا من المسلمين لم يلائم كلمة من البيانية الا بتأويل راجع الى المعنى الاول مع عدم ملائمة كلمة من تأمل عن استبصار (قوله فيحتمل ان يكون الاسلام اعم) قد عرفت ان الاعتراض على الاستدلال الاول باحتمال كونه اخص (قوله وهو اعم من الترادف) كما يدل عليه قوله لان الاسلام هو الخضوع آه والتساوى كما يدل عليه التأييد بالآية على تقدير تمامه (قوله اى فيما ارسل) فسر به ليعم الاخبار الامر والنهى

له صفات كثيرة كسواده او بياضه او طوله او قصره الى غير ذلك وقوله بموادها اى بهيولاتها وقوله وصورها اى صورها الجسمية والنوعية والشخصية (١١٣) فانهم كانوا يقولون ان فى كل جسم معين صورة جسمية وصورة نوعية وصورة شخصية وكلها قديمة فى الافلاك قوله لكن بالنوع (المشهور اذا الصورة النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكنه يشكل ببقاء صور الاستقصات الاربع فى امزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا اواراد النوع الاضافى هذا كلامه) فقوله قديمة بالجنس يعنى ان المتيقن عندهم هو كونها قديمة بالجنس واما كونها قديمة بالنوع فغير متيقن له عندهم لانهم كانوا يجوزون حدوث نوع النار مثلا بسبب حركة فلك القمر حتى يحدث الحركت فى الهواء المجاور لفلك القمر ثم يتقلب الهواء نارا فعلى هذا كانت الصورة النوعية النارية حادثة بالنوع ولكنها قديمة بالجنس لان الصورة العنصرية جنس واحد قديم عندهم وقوله ولكن يشكل ببقاء صور الاسطقسات يعنى انهم كانوا يدعون التيقن فى بقاء صور العناصر الاربعة فى امزجة الحيوانات والنباتات والمعادن وان كل واحدة من تلك الصور الاربعة قديمة بالنوع فى امزجة هذه المواليد الثلثة وقوله فكان الشارح مال الى هذا اى الى كون صور العناصر باقية فى امزجة المواليد الثلاثة القديمة فلذا قال انها قديمة بالنوع ولم يقل بالجنس وقوله او اراد النوع الاضافى (١٥) اى بنى الشارح كلامه على ماهو المشهور واراد بالنوع النوع الاضافى فيتناول النوع والجنس بناء على ان الجنس نوع اضافى بالنسبة الى ماهو الاعم منه فقوله لكن بالنوع اى لكن بالجنس الذى هو النوع

ايضا (قوله فبينهما تغاير ظاهر اى بحسب المفهوم وان لم يتغاير المعنى عند عدم الانفكاك (قوله والاولى ان يقال آه) حاصله ان الآية صريح فى تحقق قولهم اسلمنا بدون الايمان لا فى تحقق الاسلام بدونه لان قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله وجه الاولوية ان فى الجواب الاول اثبات ان معنى الاسلام مغاير للايمان بخلاف الثانى (قوله معارضة فى المقدمة) وهى قوله الاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية (قوله والتصديق لا يستلزم الاعمال نقل عنه يرشدك اليه قوله رحمة الله لا التصديق القلبى (قوله لا امن من ان يشوبه) سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهى الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات كذا فى شرح المقاصد (قوله من علم ان الله تعالى انه آه) اى سعادة من علم الله تعالى قال الش وليس بممتنع قال فى شرح المقاصد المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة جمع من الهند اصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من عقايدهم كالفلاسفة النافين لاختيار البارى تعالى فى علمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السماء ومنهم من لاح ذلك على افعاله واقواله كالمصرين على اطلاعه وعدم المبالاة ونفى التكليف دلالة والمجزاة وهؤلاء احاد واوباش من الطوايف لا طائفة معينة يكون لها ملة ونحلة تأمل (١) (قال الشارح يريح بها عليهم فيما قصرت عنه عقولهم آه) اشارة الى دفع شبهة البراهمة تقريرها على ما فى شرح المقاصد ان ماجاء به النبىء م اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده فيقبل ويفعل وان لم يكن بينا او مخالفا قبحا عنده فيرد ويترك وان جاء به النبىء م اولا يكون حسنا عنده ولا قبحا فيفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يعارض منجز الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط وتقرير الجواب انما يوافق العقل قد يستعمل بمعرفته فيعارضه النبىء م ويؤكده بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وقد لا يستعمل فيدل عليه ويرشده وما يخالف العقل قد لا تكون

(١) وجه التأمل ان بين كلامى الشارح مخالفة منه

الأضافى و لك ان تقول ان الشارح اراد بالصورة ههنا الصورة الجسمية لا النوعية فقوله و صورها اى صـورها الجسمية لكن بالنوع فانهم اتفقوا على ان الصـورة الجسمية لا النوعيـة قديمة بالنوع واماهيولى العناصر فهى قديمة بالشخص عندهم قال الشارح لكن بمعنى الاحتياج الى الغير وهم كانوا يسـمون ذلك حدوثا ذاتيا وقوله لا بمعنى سبق العدم عليه اى على وجوده سبقا زمانيا وكان يسمونه حدوثا زمانيا و قوله بقرينة جعله من اقسامها العالم اى انما فسرنا كلمة ما بالممكن بسبب هذه القرينة فالاعيان لا يتناول الواجب تعالى قوله ومعنى قيامه بذاته (اى قيام العين والممكن قيده بالاضـافة احترازا عن قيامه تعالى بذاته ولا يخفى ان هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين هذا كلامه) فقـوله احتراز عن قيامه تعالى بذاته ومعنى قيام الواجب تعـالى بذاته وهو استغناؤه بذاته عما سواه فى تقومه وقوله كالسرير به يعنى ان السرير مثلا يصدق عليه انه متحيز بنفسـه وان تحيزه غير تابع لتحيز شئ آخر مع ان السرير مركب من الجـوهر والعرض وقوله والمشهور ان السرير ليس بعين وذلك لان المركب مما هو عين ومما هو ليس بعين لا يكون عينا هذا وللمتكلمين ان يقولوا ان السرير مثلا عبارة عن جواهر مخصوصة متألفة تأليفا مخصوصا بحيث يعرض عليهـا هيئة مخصوصة وهى صورة السرير ولاشك ان هذه الجواهر اعيان قائمة بذواتها وان هذا التأليف المخصوص ليس جزء امنها وانما هو شرط لعروض الوحدة عليها فم صار مجموعها سريرا واحدا قائما بذاته مؤلفا من تلك الجواهر المخصوصة تأليفا موجبا

مع الجزم فيدفعه النبئ عليه السلام ويرفع عنه الاحتمال ومالا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسنا يجب فعله اوقبحا يجب تركه هذا مع ان القول متفاوتة فالتعريض اليها مظنة التنـازع والتقـابل ومفض الى اختلال النظام وان فوائد البعثة لاينحصر فى بيان حسن الاشـياء وقبحها (قوله احترازا عن مثل نطق الجمـاد) اى عما اذا قال معجزتى نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب ولهـذا قال الشيخ ابو الحسـن هى فعل من افعال الله تعالى اوقائم مقام الفعل يقصد بمثله التصديق وقال بعض الاصحـاب هى امر يقصـد به اظهار صـدق من ادعى الرسالة كذا فى شرح المقاصد (قوله فى شـاهد دعواه) اى ماجعله شاهدا لدعواه وتعجيزا لغيره عن الاتيان بمثل ما ابداه تقول تحديت فلانا اذا باريته فى الفعل ونازعته للغلبة وتحديت القراء ابنا اقراء وبالتحدى يحصـل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم يكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت الآية من غير اشعار منه بالتحدى كذا فى شرح المقاصد (قوله وعدم الطعن) المراد بالشرائط ههنا شرائط قبول الحديث والعمل به لا شرائط الراوى ولهذا عد عدم الطعن منهـا مع ان احد نوعى الطعن مايلحق الحديث من قبـل غير راويه وظ انه ليس من شرط الراوى بل من شرط العمل بالحديث واما شرائط الراوى المذكورة فى كتب الاصـول فالاربعـة الاول فليتأمل واعلم ان العقل هو نور يبصر به القلب المط بعد انتهاء درك الحواس بتأمله بتوفيق الله تعالى وعلامته يظهر فيمـا يأتى به ويذره والمعتبر ههنـا كماله وهو مقدر بالبلوغ والضبط هو سماع الكلام حق السماع وفهم معنـاه وحفظ لفظه والثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله ان ينضم الى هذا الوقوف على معـانيه الشرعية والعدالة هى الاستقامة وهى الانزجار عن محظورات دينية والمعتبر ههنـا مالا يؤدى الى الحرج وهو رجحان جهة الدين وجهة العقل على دواعى الهوى والشهوة والاسلام هو الاقرار والتصديق بالله تعالى كما هو باسمائه وصـفاته وقبول احكامه وشرايعه والمعتبر فيه البيـان

بطريق الاجمال بان يصدق كل ما اتى به النبى م ثم الطعن الذى يلحق الحديث نوعان ما يلحقه من قبل راويه وما يلحقه من غيره والاول على اربعة اوجه الاول ما انكره صريحا والثانى ما يعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها اولم يعرف تاريخه وثالثها ان يعين بعض ما احتمله الحديث تأويلا او تخصيصا ورابعها ان يمتنع عن العمل بالحديث فالوجه الاول يشترط عدمه فى الاشبه والوجه الثانى يشترط عدمه اذا كان بعد الرواية والوجه الثالث لا يشترط عدمه والوجه الرابع يشترط عدمه لان ترك العمل بالحديث بمنزلة العمل بخلافه بعد الرواية والنوع الثانى من الطعن وهو ما يلحقه من قبل غير رواية فاما ان يكون من الصحابة او من ائمة الحديث اذ لا اعتبار لطعن غيرهما والاول اما ان لا يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الطاعن او يكون والاول يشترط عدمه دون الثانى والثانى اى الطعن من ائمة الحديث اما ان يكون مبهما او مفسرا بسبب الجرح الاول لا يشترط عدمه والثانى يشترط عدمه ان كان مفسرا بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث فى الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك كذا قرر فى بعض كتب الاصول (قوله فلا يدخل تحت التصديق آه) فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له وعامد اليه واما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقص لدلالتها كذا فى شرح المواقف (قوله ويرد عليه الفساد فى ان الفساد الظهور الخ) يعنى انا لا نم ان صدور الكبيرة يؤدى الى النفرة المذكورة وانما يؤدى اليها ظهورها وكلامنا فى الصدور دون الظهور (قوله القاء النفس فى التهلكة) وقد نهى عنه بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة (قوله وقت الدعوة) للضعف بسبب قلة الموافقين او عدمهم وكثرة المخالفين (قوله بطريق صرف النسبة الى غيرهم) كما فى قوله تعالى فى حق آدم وحوى عليهما السلام جعلاله شركاء فيما

اوحدته حتى يعرض له اعراض مخصوصة كالهيئة الصورية للسرير وكالالوان والاشكال العارضة لها فلانقض بالسرير كما توهم واما المجموع المركب من (١١٥) الجوهر والعرض فهو ليس بواحد حقيقة والكلام فيما هو واحد حقيقة فلا يرد النقض به ايضا على ان القول بان هذا المجموع متحيز بنفسه ممنوع اذ هو تابع فى تحيزه لتحيز شئ آخر وذلك الشئ الآخر هو الجوهر الذى وقع جزءا من هذا المجموع فلا اشكال اصلا قوله هو وجوده فى الموضوع (اى ليس امرا آخر بل هو عين وجوده فى الموضوع وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد فى نفسه فقام بالجسم وامكان وجود الشئ فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا فى شرح المواقف هذا كلامه) فقوله اذ يصح ان يقال وجد فى نفسه فقام بالجسم هذا اشارة الى ما هو المشهور من ان هيئة الشئ البسيطة متقدمة على هيئة المركبة وكذلك هيئة امكان البسيط متقدمة على هيئة امكان المركب فكيف يتحد الهيئتان وقد اجيب عنه بحمل كلام الش على التسامح لعدم التمايز بين الوجودين فى الاشارة الحسية ذكر فى شرح المواقف ومعنى وجوده فى الموضوع هو ان يكون وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع بحيث لا يتمايزان فى الاشارة الحسية كاللون مع المتلون فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم فى المكان فان الاشارة اليها ليست واحدة لان كل واحد منهما ينفك من الآخر بالانتقال من مكان الى مكان فح ينفك فى الاشارة ايضا قال الشارح معنى قيام الشئ بذاته استغنائه عن محل يقومه فان قيل ان الصورة جوهر عندهم مع كونهما حالة فى الهيولى ويمتنع انفكاكها عنها قلنا نعم لكن

الهيولى لاتتقوم الصورة اذا الهيولى ليست علة للصورة فى وجودها وانما هى علة لها فى تشكلها فى الاحتياج فى التشكل
ليس احتيــاجا ذاتيا فلا يرد النقض بالصورة على ماقالوا وقال بعض الفضــلا الظـاهر ان قيام

اثيهما اى جعل اولادهماله شركاء بدليل قوله تعالى تعالى الله عما يشركون ويمكن ان يكون المراد بالصرف عن الظ مايقابل الحمل على ترك الاولى وكونه قبل البعثــة كذا قيل (قوله يحمل العـام على ماعدا الخـاص المقابل له) يعنى انهم معصومون عن غير مانقل عنهم (قوله لجواز ان يكون الخبرية بحسب سهولة آه) قيل ان اضافة الخير الى الامة يشعر بالحيثية اى بحيثية كون خيرتهم من حيث كونهم امة له ع م فلا يرد المنع المذكور وفيه انه توجيــه آخر غير التوجيه الذى فى الشرح تأمل (قوله اذالاصل فى الاســتثناء هوالاتصــال) اى فى الاســتثناء دون الانقطاع (قوله وقد يجاب بان امر الاعلى آه) يعنى يجوز ان يكون الجن مؤمورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذاعــلم ان الاكابر مؤمورون بالتذلل لاحــد علم ان الاصاغر ايضــا مأمورون به والضمير فى فسجدوا للقبيلتين كانه قال فسجد المــأمورون بالسجود الاابليس لعنة الله عليه (قوله بان المراد رؤيا هذيمة الكفــار) وقوله رؤيا انه ســيدخل مكة جواب عن تسليم كون الرؤيا الرؤيا النومية ومافى الشرح منع ان الرؤيا النومية مستندا بجواز ان يكون المراد الرؤيا بالعين قال فى الكشاف لعل الله تعــالى اراه مصــارعهم فى منــامه فقد كان يقول حين وردماء بدر والله لكــانى انظر الى مصــارع القوم وهو يومى الى الارض ويقول هــذا مصرع فلان وهــذا مصرع فلان فتســامعت قريش بما اوحى الى رسول الله من امر بدر وما ارى فى منامه من مصارعهم فكانوا يضحكون ويستسخرون ويستعجلون به استهزاء ومعنى الآية ان الايات انما نرسل بها تخويفا للعباد وهؤلاء قد خوفوا بعذاب الدنيــا وهو القتل يوم بدر فما كان ما اريــناك فى منامك بعد الوحى اليك الا فتنة لهم حيث اتخذوه سخريا وخوفوا بعــذاب الآخرة فما اثر فيهم (قوله فقيل سماها الرؤيا على قول المكذبين) هذا ايضا منع ان الرؤيا الرؤيا النومية ويصلح جوابا عن الآية ورواية معــاوية فالانســب تقديمه على ماآخر عنه وفى الكشاف حيث قالوا له لعلها رؤيا رءيتها

الشئ بشئ آخر مقــابل لقيــام شــئ بذاته فينبــغى ان يفسر بافتقار الشئ الى محل يقومه فلا يجتمع القيامان فى مادة واحدة واماعلى ماذكره الشارح من قوله ومعنى قيامه بشئ آخر اختصــاصه به آه فلا مقابلة بين المعنيين لجواز ان يكون الشئ قائما بذاته اى مستغنيا عن محل يقومه وقائما لغيره ايضا اختصاص الناعت بالمنعوت كالصورة القائمة بذاتها وبالهيولى ايضا بالمعنى المذكور قوله اعنى الطول والعرض والعمق يعنى البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا هذا كلامه يعنى ان الطول هو الامتداد المفروض اولا والعرض هو الامتداد المفروض ثانيا والعمق هو الامتداد المفروض ثالثا وقيــل الطول هــو اطــول الامتدادين والعرض اقصرهما والعمق هو الامتداد الثالث المقاطع لكل منهما على زوايا قائمة قوله ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة (رد بان التقاطع يتحقق باربعة بان يتألف اثنان بجنب احدهما ثالث يقوم عليه رابع هذا كلامه) وهو مأخوذ من شرح المواقف فلقسم الجزء الاول (ا) والجزء الثانى (ب) والجزء الثالث (ج) والجزء الرابع (د) ولنضع (ا) فى موضع ثم (ب) بجنب (ا) ثم ج بحذاء ب ثم د فوق ب فههنا ثلاثة ابعاد متقاطعة على

زوايا قائمة البعد الاول مجموع اب والبعد الثانى مجموع ج ب والبعد الثالث مجموع د ب فكل بعد مركب من جزئين والجزء الثانى وهو (ب) جزء مشترك بين الابعاد الثلثة المتقــاطعة على زوايا قائمة قوله راجعا الى الاصطلاح (وان كان راجعا

الى اللفظ واللغة كما وقع في المواقف هذا كلامه) ذكر في شرح المواقف والنزاع لفظي راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة او على المنقسم في الجهات الثلث انتهى كلامه وقوله وان كان راجعا الى اللفظ

آه يعني ان مراد الش ههنا هو ان النزاع المذكور ليس نزاعا لفظيا راجعا الى مجرد الاصطلاح بل هو نزاع لفظي راجع الى اللغة والحق ان النزاع بيننا وبين المعتزلة راجع الى نزاع لفظي كما نقلناه آنفا في شرح المواقف واما النزاع فيما بين المعتزلة في اقل ما يتركب منه الجسم هل هو ثمانية او ستة او اربعة او ثلثة بعد اتفاقهم في ان معنى الجسم هو المؤلف المنقسم في الجهات الثلث فذلك نزاع معنوي في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من ثلثة اجزاء ام لا قال الش والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة ذكر في الصحاح الجسم الجسد وقد جسم الشيء اي عظم والاجسم الاضخم قوله ولا فرضا (اي مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شيء هذا كلامه) اعلم ان القسمة الوهمية انما يكون متعلقة بشيء ذي وضع له صورة في الخيال وله امتداد في الخيال ايضا بحيث يحكم الوهم بامتياز طرف من طرف آخر من ذلك الشيء واما القسمة العقلية فقد تكون متعلقة بشيء متصور بوجه جزئي له طرفان في نفس الامر وقد تكون متعلقة بشيء متصور بوجه كلي بحيث يحكم العقل بامتياز طرف من طرف آخر لذلك الشيء حكما مطابقا للواقع

وخيال خيل اليك استبعادا منهم كما سمى اشياء باساميها عند الكفرة نحو قوله تعالى اين شركائي فراغ الى آلهتهم ذوق انك انت العزيز الحكيم وقيل رأى في المنام ان ولد الحكيم يتداول منبره كما يتداول الصبيان الكرة والانبياء الكرامة (قوله بلا دعوى النبوة) اشارة الى اختيار مذهب من ذهب الى امتناع كون الكرامة المعجزة على قصد الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتقد بخوارق الحادث لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية فان المجوزين ثلثة مذاهب احدها هذا وثانيها انه يمتنع كونها بقصد واختيار من الولي وثالثها امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة النبيء م كانفلاق البحر وانقلاب العصا حية واحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات يمتاز عن المعجزة وقال الامام هذه الطرق غير سديدة والمرضى عندنا تجويز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات وانما يمتاز عن المعجزات لخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدو الله تعالى لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة كذا في شرح المقاصد (قال الش اكثر من ان يحصى آه) يرد عليه ان ما بعد من لا يكون مفضلا عليه اذ ليس مشاركا لما قبله في اصل الفعل اعني الكثرة اجاب الشارح عنه في شرح المقاصد بان كلمة من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل اي تباعد في الكثرة من الاحصا ورده الشريف قدس سره بان من اذا لم يكن تفضيلية فقد استعمل افعل التفضيل بدون الاشياء الثلثة فلا شك ان التفضيل مراد فالمعنى اكثر مما يمكن ان يحصى الا انه تسومح في العبارة اعتمادا على ظهور المراد قيل ويمكن ان يوجه جواب الش ايضا بان من التفضيلية محذوفة كما في قوله تعالى يعلم السر واخفى والمعنى اكثر من خلافها وفيه انه لا خفاء ان امثال الكرامات المذكورة ليس باكثر من خلافها بل الامر بالعكس بل يجوز ان يكون استعمال مثل هذا الكلام فيما يكون الخلاف مما لا كثرة فيه فح لا يكون للتفضيل معنى اذ لا يتصور الا اذا كان المفضل والمفضل عليه مشتركين في اصل الفعل ويكون ازيد في المفضل مما في المفضل عليه

واما ما لا امتداد له اصلا فلا يمكن العقل ولا للوهم ان يفرض فيه شيئا غير شيء فرضا مطابقا للواقع واما الفرض الغير المطابق للواقع فلا عبرة به قوله من ورود المنع وان امكن دفعه بان المقصود حصر ما ثبت وجوده ولا يقال احتمال جزء

وقد يأول بحذف المضاف اى من ذى ان يكثر اى من امر ذى كثرة كذا قرره الشارح فى شرح المفتاح ايضا وعليك بالنقل (قوله قال النبي عم والله ماطلعت الشمس آه) اى قال عم لابى الدرداء رضى الله عنه حين كان يمشى امام ابى بكر اتمشى امام من هو خير منك والله ماطلعت الشمس الحديث كذا فى شرح المقاصد (قوله ومثل هذا) يكون لاثبات افضلية المذكور وهو ابوبكر رضى الله عنه وان كان ظاهره نفى افضلية غير المذكور وذا يكون بالمساواة ايضا ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابى الدرداء والسر فى ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوى فاذا نفى افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر (قوله ينبغى ان يخص النبي عم) يمكن ان يراد بالبشر غير الانبياء بناء على التبادر من لفظ البشر واما تفضيله على سائر الامم فعلوم من كون امة محمد عم خير الامم او يراد بالبعدية الغير الزمانية ويراد بالنبي الجنس وبضمير المتكلم مع الغير المؤمنون من جميع الامم وان كان غير ظ من العبارة تأمل (قوله بغوا عن طاعته) ضمن بغى معنى الخروج فعداه بعن والمعنى بغوا عليه خارجين عن طاعته او خرجوا عن طاعته باغين عليه لان الفعل فى صورة التضمين يستعمل فى معناه الحقيقى والمعنى الاخر يكون مرادا بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته والمذكور قد يجعل اصلا والمحذوف حالا وقد يعكس والاول اولى وارجح اذ لاشك ان التضمين جعل كانه فى ضمن المتضمن فيه فجعله تبعا للمذكور اولى من عكسه واما ماقيل من ان ذكر صلة المتروك يدل على انه المقصود فرد عليه ان ذلك انما يدل على ان المتروك مراد فى الجملة والا لم يكن مرادا اصلا كذا فى الكشاف (قوله فان وجوب المعرفة الخ) فيه انه لم لايجوز ان يكون معنى الحديث من مات ولم يعرف امام زمانه ان وجد فى زمانه امام (قوله لما خلا الزمان عن الامام) اى ظاهر قاهر جامع بشروط الامامة قامع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظ الانتفأ فكذا الملزوم (قوله لان ترك الواجب معصية) يعنى ان المراد بقول الش فعلى ماذكره آه

لايدل الدليل على حدوثه ينافى لغرض المص وهو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه وايضا وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم لم يلتفت اليه وحصر المركب فى الجسم لانا نقول الغرض بيان حدوثه بجميع اجزائه المعلومة وعدم بيان حدوثه المحتمل لا ينافيه واحتمال المركب فى المجردات مالا يذهب اليه احد بخلاف نفس المجردات فان اكثر الناس قائل بها فلذا لم يلتفت اليه هذا كلامه) فقوله وان امكن دفعه آه وحل المقام هو ان يقال ان المص قال كالجوهر ولم يقل وهو الجوهر لانه لو قال وهو الجوهر ليفهم منه حصر مالا يتركب فى الجوهر الفرد فيرد على هذا الحصر المنع بان مالا يتركب لاينحصر فى الجوهر الفرد وان امكن دفع هذا المنع بان المقصود حصر ماثبت وجوده وقوله واحتمال جزء هذا مبتدأ وقوله لايدل الدليل فى محل الجر على انه صفة جزء وقوله ينافى غرض المص خبر المبتدأ وههنا بحث وهو انه ليس فى العالم جزء لا يدل الدليل على حدوثه وذلك لان ذلك الجزء لو وجد فلا يخلو من الحركة والسكون وكل واحد من الحركة والسكون حادث وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث وسيجئ هذا الدليل فى الشرح انشاء الله تعالى فان قيل ليس المراد من الجزء الجوهر الفرد حتى يرد ماذكرتم بل المراد من الجزء ههنا الجوهر المجرد لانه جزء من العالم مع ان الدليل لايدل على حدوث الجوهر المجرد قلنا فعلى هذا يلزم استدراك قوله لايقال مع جوابه آه وذلك لان السؤال المذكور بقوله لايقال مع جوابه الى آخره مذكور فى الشرح فى قوله وفيها ابحاث الاول آه فلاحاجة الى اعادته ههنا قوله لم لم يلتفت اليه اي الى ماهو مركب من المجردات وانما التفت الى ذكر العقول والنفوس المجردة قال الشارح

او وضع كرة حقيقية وهى جسم مما يمكن ان يفرض فى وسطه نقطة بحيث يكون الخطوط الخارجة منها الى جميع جوانبها على السواء قوله خط بالفعل اى مستقيم لان اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل ينافى الكرية الحقيقية هذا كلامه)

ايراد المعارضة على دليل وجوب نصب الامام وحاصله انه لو وجب لزم ان يعصى الامة كلهم واللازم بط والمزوم مثله واما الملازمة فلانهم على هذا كانوا قد تركوا الواجب وترك الواجب معصية واما بطلان اللازم فلان المعصية ضلالة والامة لايجمع على الضلالة (قوله فلا اشكال اصلا) اى لاقبل الخلفاء العباسية ولابعدهم على ان مقتضى قوله ع م من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث عصيان من كان فى زمانه امام ولم يعرفه لاعصيان كل الامة (قوله ان مالها وغايتها ذلك) حاصله انه تعريف بالغاية ولا يخفى ان فى عبارته بعدا عنه حيث قال وحقيقة العصمة ذلك وقيل الظ ان العصمة كالشجاعة مثلا يطلق على مبداء الاثار وعليها ايضا والمعرف فى هذا الشرح هو المعنى الثانى دون الاول والمذكور فى شرح المقاصد هو الاول وفيه ان المناسب هناح ذكر مافى شرح المقاصد لانه انما يتم الكلام به واما فى هذا الشرح فلانفع له فى اتمام الكلام بل له ضر على ماعرف تأمل (قوله ثم ان الظلم المطلق آه) يعنى ان الوارد فى الآية الظلم المطلق وهو اخص من المعصية لان الظلم هو التعدى على الغير والمعصية اعم منه ومن التعدى على النفس والمراد ان الظلم اذا ذكر مطلقا يكون المراد التعدى على الغير وفى الآية ذكر مطلقا والا فالتعدى على النفس ايضا ظلم على النفس تأمل (قوله والقدح فى الخلفأ الراشدين) مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين وقوله وادرجت فى تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة فى امر الدين والدنيا خلافة من النبى ع م وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضأ والرياسة فى بعض النواحى وكذا رياسة من جعل الامام نائبا عنه على الاطلاق فانه لايع الامام كذا فى شرح المقاصد (قوله فالضمير لاحدهم) اى مابلغ نصف ماينال احدهم وقوله فالضمير للمد اى مابلغ نصف مد احدهم وحاصل معنى الحديث ان لاينال احدكم بانفاق

فقوله لان اللازم هذا يعنى ان اللازم من تماس الجزئين من الكرة للسطح لحقيقى هو وجود الخط المستقيم فى الكرة فح لم يكن مافرضناه كرة حقيقية هذا خلف وقوله ينافى الكرية الحقيقية اى على مذهب الحكماء فان الموجود بالفعل فى الكرة الحقيقية على مذهب الحكماء هو السطح الواحد المحيط بها دون الخط المستدير واما على مذهب المتكلمين فالخط المستدير بالفعل لاينافى الكرية الحقيقية قوله وذلك انما يتصور فى المتناهى (اى يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة منها وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته هذا كلامه) واجيب من هذا الاعتراض بان قولنا ان كثرة الاجزاء وقلتها انما يتصور فى المتناهى لايكون الا فى الموجودات المتحققة فلا نقض بمراتب الاعداد اصلا ولا بتعلقات علمه تعالى وقدرته ايضا وفيه نظر فان تعلقات علمه تعالى وان لم تكن موجودات متحققة فى الخارج لكنها امور اعتبارية متحققة فى نفس الامر يتصف بها علمه تعالى فى نفس الامر ولا شك ان جميع المتعلقات العلمية اكثر من الجملة التى اعتبرت بدون العشرة من ذلك الجميع هذا ولك ان تقول فى توجيه كلام الشارح ههنا ان كثرة الاجزاء وقلتها انما يتصور لظهوره فى المتناهى واما فى غير المتناهى فلا تظهر فيه القلة والكثرة فان الخردلة مثلا اذا كانت غير متناهية الاجزاء كانت عظمها ومقدارها غير متناهية ايضا فح لايظهر الفرق

مثل احد ذهبا من الفضيلة والاجر ماينال احدهم باتفاق مد طعام او نصفه لما يقارنه من مزيد الاخلاص لصدق النية وكمال النفس قال الطيبي ويمكن ان يقال ان افضليتهم بحسب افضلية انفاقهم وعظم موقعه (قوله دين المحبة المتعلقة بي) ومثل هذا المعنى احد محتمل قوله عليه السلام ومن اذاهم فقد اذاني الحديث وتغيير الاسلوب ح للتفنن في العبارة والمحتمل الثاني ان اذاهم سبب لاذاني على عكس قوله فيحبي احبهم وببغضي ابغضهم وللاشارة الى هذا غير الاسلوب قال الطيبي في معنى الحديث اى بسبب حبه اياى احبهم اى فانما احبهم لانه يحبني وابغضهم لانه يبغضني والعياذ بالله وعلى كلا المعنيين فالحب والبغض في قوله ع م فيحبي وببغضي مصدر ان مضافا الى المفعول به (قوله يدل على انه المناط) اى على ان الوصف هو المناط والعلة لذلك اللعن كما هو في اهل الجاهلية (قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد) ان شئت زيادة الايضاح فنقول اللفظ ما ان يظهر منه المراد اولا فان ظهر فاما ان يقبل النسخ اولا والثاني المحكم والاول اما ان يحتمل التأويل اولا والثاني المفسر والاول اما ان يساق لاجل ذلك المراد اولا والاول النص والثاني الظ وان خفى منه المراد فاما ان يخفى لعارض اولنفسه والاول الخفي والثاني اما ان يدرك اولا والثاني المتشابه والاول اما ان يدرك عقلا او نقلا والاول المشكل والثاني المجمل فعلم بذلك ان المحكم لفظ ظهر منه المراد ولم يحتمل النسخ ولا التأويل والمفسر لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ دون التأويل والنص لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ والتأويل وسيق لاجل ذلك المراد والظ لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ والتأويل ولم يسق لاجل ذلك المراد والخفي لفظ خفى منه المراد لعارض والمشكل لفظ خفى منه المراد لنفسه وادرك عقلا والمجمل لفظ خفى منه المراد لنفسه وادرك نقلا والمتشابه لفظ خفى منه المراد لنفسه ولم يدرك اصلا فهذه هى اقسام النظم بحسب ظهور المراد منه وخفائه فاعرفها ولا وجود للمتشابه على مذهب القائلين بالتأويل واما على مذهب اهل الوقف

بينها وبين الجبل بحسب الظاهر لان كل واحد منهما يكون غير متناهي المقدار ح لكن الفرق بين الخردلة والجبل باعتبار المقدار في الصغر والعظم ظاهر مكشوف قوله الثاني حاصل هذا الوجه (ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فح كل مفترق واحد جزء لايتجزى اذ لو امكن افتراقه مرة بعد اخرى لزم قدرة الله تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن مافرضناه مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقدير لايرده اعتراض الشارح هذا كلامه فقوله فح كل مفترق واحد جزء لايتجزى في الوهم سلمنا انه لا يتجزى في الخارج ولكن لانم انه لايتجزى في الوهم ومراد الش بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية هو ان الافتراق الوهمي ممكن لا الى نهاية وليس مراده ان الافتراق الخارجي بالفعل ممكن لا الى نهاية اذ لا يقول به عاقل وقوله فلم يكن مافرضناه مفترقا واحدا سلمنا ان مافرضناه مفترقا واحدا لم يكن مفترقا واحدا ح لكن بطلانه ممنوع اذ المفروض هو ان كل جسم قابل للانقسامات بالفعل الى غير النهاية فلم يوجد هناك مفترقا واحدا اصلا نعم يوجد المفترق الواحد في فرضك لكن لا اعتبار لفرضك لانه غير مطابق للواقع ولا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل فانا من وراء المنع ههنا وقوله وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الش

قلنا بل يرد كما عرفت آنفا قوله على ثبوت النقطة (ان قلت النقطة نهاية الخط بالفعل في الكرة فلا نقطة قلت تلك القضية مهملة لا كلية فان نهاية احد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط وكذا المركز هذا كلامه)

فقوله ولا خط بالفعل فى الكرة فان الكرة يحيط بها سطح واحد كرى ليس فيه خطيا لفعل ولا نقطة ايضا وقوله تلك القضية مهملة بمعنى ان قولهم النقطة (١٢١) نهاية الخط قضية مهملة لا قضية كلية فلم لا يجوز ان يقع فى الكرة الحقيقية نقطة موجودة فى نفس الامر حصل بها التماس بين الكرة المذكورة وبين السطح الحقيقى فان قيل تماسهما بجوهر هما ضرورى فلا يصح انكاره قلنا الضرورة ممنوعة بل المسلم هو ان احدهما ماس الاخر بشئ غير مستقيم واما ان هذا شئ جوهر فهو ممنوع وقوله فان نهاية احد سطحى الجسم المخروطى نقطة الجسم المخروطى له سطحان محيطان به احدهما فى جانب رأسه والآخر فى جانب قاعدته ثم ان السطح الذى يحيط به فى جانب رأسه ينتهى الى نقطة موجودة بالفعل كالنقطة الموجودة فى جانب رأس الابرة مثلا فان السطح المحيط بجانب رأس الابرة ينتهى الى تلك النقطة عندهم وقوله وكذلك المركز يعنى ان مركز العالم ونحوه من المركز وغيرها كلها امور موجودة عندهم والحق ان امثال ذلك كلها امور موهومة لا محققة فى الخارج لكن لما ترتب عليها احكام صحيحة فى نفس الامر نزلت منزلة الموجودات فى نفس الامر قال الشريف فى شرح المواقف ان امثال هذا الامور وان لم يكن موجودة فى الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما فى نفس الامر كما يشهد به الفطرة السليمة وليست من التخيلات الفاسدة كانياب الاغوال والانسان ذى الرأسين (١٦) بل ينكشف بهذه الامور احكام الافلاك والارض وما فيهما من دقايق الحكمة وعجايب الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها فى عظمة مبدعها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا انتهى كلامه

فهى كثيرة بكثيرة (قوله فلا احتياج الى الجمع) اى الذى استشكله الشارح (قوله وقس عليه قوله امن) اى على تقدير كون الجازم آمنا (قوله لعدم اتحاد القائل) اذ القائل بعدم تكفير احد من اهل القبلة الشيخ الاشعرى وبعض متابعيه وهو اكثر اصحابه وبه يشعر ماقاله الشافعى رح لاارد شهادة كل من اهل الهواء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفى المنتقى عن ابى حنيفة رحمة الله انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء والقائل بتكفير من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية اوسب الشيخين اوغير ذلك البعض الآخر من المعتزلة وهو قدمائهم وقال ابواسحق نكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختيار الامام الرازى ان لايكفر احد من اهل القبلة (قوله لجواز ان يكون اخبارا آه) قيل لايخفى ان مثل هذه المناقشة يجرى فى اجابة المؤمنين لكن لما كان الادلة فى اجابة الكافرين معارضة وجب التوفيق بماذكر فى المناقشة واما اجابة المؤمنين فلاتعارض فى ادلتها فلاضرورة فى اجراء المناقشة فيها تأمل (قوله وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث) الآية قوله تعالى وما دعاء الكافرين الا فى ضلال اى فى ضياع لامنفعة فيه لانهم ان دعوا الله لم يجبه وان دعوا الآلهة لم يستطع اجابتهم كذا فى شرح الكشاف والحديث ماروى ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب وتقديم الجار والمجرور المفيد للتخصيص بشكل التوفيق بحمل الكفر فى الحديث على كفران النعمة كامر (قوله بالغنم لصاحب الحرث) وقد استوت قيمتها اى قيمة الغنم كانت على قدر النقصان فى الحرث كذا فى كشف المنار (قوله وهو ان يدفع الحرث آه) اذا كان فى شريعتهم واما فى شريعتنا فلاضمان عندنا بالليل اوبالنهار الا ان يكون مع البهيمة سائق اوقاعد وعند الشافعى رح يجب الضمان بالليل وقال الخصاص انما ضمنوا لانهم ارسلوها (قوله كما يشعر به قوله غير هذا ارفق) كانه قال هذا حق وغيره احق وايضا يفهم من قوله تعالى وكلا آتيناه حكما وعلما اصابتهما فى فصل الخصومات والعلم بامر الدين وفى كشف المنار ان تخصيص سليمان عليه السلام القضية يقتضى ان

فان قلت اذا كانت النقطة امرا وهميا لم يتصور ان يكون بها التباين بين الكرة الحقيقية والسطح الحقيقى لان تماس الموجود لا يكون الا بالموجود قلنا ممنوع لم لا يجوز ان يكون الامر الوهمى شرطا لتماس الموجود بالموجود كما ان الامر العدمى قد يكون شرطا للامور الوجودى على ماهو المشهور قال الشارح لان حلولها فى المحال ليس حال السريان قيل عليه اذا كان الحال بكلية حاصلا فى المحل بكليته ايضا يسمى حلوله فيه حلول السريان كحلول الانحناء فى الخط المنحنى وان لم يكن حاصلا فيه بكليته بل كان حاصلا فيه بطرفه يسمى حلول الجوار كحلول النقطة فى الخط وقوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به هذا اشارة الى منع المقدمة القائلة بان العظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها الا يرى ان الجسم المعين يزداد مقداره حال التخلخل من غير اتصال شئ آخر اليه من خارج وينتقض مقدار حال التكاثف من غير انفصال شئ منه اصلا قوله ونفى حشر الاجساد لانه فى الآخرة فينا فى استمرار الاولى هذا كلامه) يعنى ان الحشر انما يكون فى الدار الآخرة فينافيه استمرار الدار الدنيا وبقاؤها ابدا وذلك لان الهيولى قديمة عندهم اذ لو كانت حادثة لاحتاجت الى هيولى اخرى لان كل حادث مسبوق بمادة عندهم واذا كانت قديمة فهى باقية ابدا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ماهو المشهور واذا كانت الهيولى باقية ابدا لا يتصور فيها الحشر ثم ان الهيولى لا تنفك عن الصورة على ما قالوا فان كانت الصورة ايضا قديمة لم يتصور فيها الحشر وهو ظاهر وان كانت حادثة جاز فناؤها لكن لا يجوز اعادتها لان اعادة المعدوم وبعينه لا يجوز عندهم وفى اثبات الجزء خلاص

يكون الآخر خطاء اذ لو كان ترك الافضل لما خل سليمان عم الاعتراض على داوود عليه السلام لان الافتاء على رأى من هو اكبر لا يصلح فكيف على الاب النبي عليه السلام فليتأمل وفيه ايضا قال المجاهد كان هذا صلحا وما فعله داوود عم كان حكما والصلح خير وح لم يظهر كونه من محل بحث (قوله اعترض عليه بان الاجماع) اى الاجماع على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير فى الحكم الغير الاجتهادى (قوله فاما ان آه) يعنى ان ظ الآية ينافى الاجماع على تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فلابد من تأويلها على وجه يندفع به المنافاة فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء عليهم السلام ويكون معنى الآية ان الله تعالى اصطفى آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء منهم على العالمين واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المعنى ان الله اصطفى آل ابراهيم وآل عمران انبياءهم وعامتهم على العالمين سوى رسل الملائكة وقوله فاماؤ اما الانحصار العام القابل للخصوص فى هذه الآية فى هذين اللفظين لكن الثانى اولى لما ذكرنا ولما كان هذا الاحتمال اردف الش هذا الوجه بقوله ولا خفاء (قوله كنزع الخف) وهذا غير معقول لاحتمال عروض شئ لا يحوجه الى النزع مثل وجدان المركب (قوله صفات فاضلة الخ) مثل الاخلاص الذى به القوام والنظام واليقين الذى هو الاساس والتقوى التى هى الثمرة ولاشك ان هذه الصفات فيهم اقوى واقوم لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة كذا فى شرح المقاصد وعن جابر رضى الله عنه ان النبي عم قال لما خلق الله تعالى آدم عليه السلام وذريته قالت الملائكة يارب خلقتهم يأكلون ويشربون وينكحون ويركبون فاجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة قال لا اجعل من خلقته بيدى ونفخت فيه من روحى كمن قلت له كن فكان رواه البيهقى فى شعب الايمان من المشكاة وفى هذا الحديث دلالة على تفضيل البشر على الملائكة

(تمت الكتاب)

من هذه الظلمة المذكورة اذ الحشر هو جمع الاجزاء المتفرقة وهذا ممكن بلا شبهة لا يقال الانسان مثلا مركب من العناصر الاربعة فجاز عندهم ان يحشر الاجساد بان يجمع العناصر الاربعة كما قلنا نحن في جميع اجزاء الجواهر المفردة لانا نقول الصورة الانسانية في زيد مثلا جزء من جسده عندهم وكذا الصورة الشخصية جزء منه عندهم لكن لا يمكن اعادتهما عندهم والا يلزم اعادة المعدوم بعينه وانها غير جائزة كما عرفت قوله المبني عليها دوام حركات السموات (ادلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على اصل هندسي ولعل الشارح اطلع على دليل يبتنى عليه هذا كلامه) فقوله ادلة دوامها مبتدأ وقوله مبنية خبره وقوله ويبنى عليه اي يبنى الدليل على اصل الهندسي وانما لم يقل مسئلة دوامها بدل قوله ادلة دوامها لان توقف مسئلة دوام حركة السموات على اصل هندسي يبتنى على توقف دليله عليه ايضا فكان ذكر احدهما كافيا ههنا وذكر بعض الفضلاء ان قوله من اصول الهندسي سهوا وهو تحريف وقع موقع قوله من اصول الفلسفة وذلك لان دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام كلاهما مبنيان على اصول الفلاسفة كما هو المشهور لا على اصل الهندسي كما زعم هذا ولو قلت ان قوله المبني عليها بالجر صفة لقوله ظلمات الفلاسفة لكان توجيها صحيحا بحسب المعنى وان كانت خلاف الظاهر لكن قد يترك الظاهر لتصحيح المعنى فان قلت لما كانت ادلة اثبات الجزء كلها ضعيفة لم يثبت الجزء فلم يحصل النجات قلنا بل يحصل النجات بابطال ادلة النفي ابطالا قطعيا على ان القبول بالاجسام الصغار كما قاله ذو مقراطيس يكفي لنا في النجاة من ظلماتهم قال الش فان ذلك انما هو في بعض الاعراض كالاين وسائر الاعراض النسبية عند من قال بوجودها وهي متى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل فان هذه الاعراض امور موجودة عند الحكماء يتوقف تعلقها على تعقل المحل بخلاف الكم والكيف اذ لا يتوقف تعقلهما على تعقل المحل كما قالوا (قوله قيل هو من تمام التعريف (وقيل لا اما لخروجها بكلمة ما اذ هي عبارة عن الممكن وكل ممكن حادث واما لانها عرض فلا يصح اخراجها هذا كلامه) فقوله اذ هي عبارة عن الممكن آه والحق ان صفاته تعالى امور ممكنة في نفس الامر وان قوله وكل ممكن حادث معناه ان كل ممكن سوى الله تعالى فهو حادث فالصواب ان يقول اذ هي عبارة عما سوا الله تعالى بقرينة ان الكلام ههنا في بيان حدوث العالم بجميع اجزائه كما عرفت وقوله واما لانها عرض الخ فعلى هذا ينبغي ان يكون قوله ويحدث في الاجسام والجواهر قضية مهملة لا كلية لخروج علمه تعالى عنه قال الش كالالوان قال بعض الفضلاء لاوجود للون اصلا بل كلها متخيلة كما في الثلج فانها اجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضا مع انه لابياض هناك ومن اعترف بوجود الالوان قال بعضهم ان السواد والبياض هما الاصلي وباقي الالوان يحصل بالتركيب منهما على اتحاد شئ وقال بعضهم الاصل فيهما السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه خمسة الوان بسيطة ويحصل الباقي في التركيب من هذه الخمسة هذه مأخوذة من شرح المواقف وقوله والاكوان آه الكون هو الحصول في الحيز وانواعه اربعة كما ذكره الشارح لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا والثاني ان كان مسبوقا لحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو حركة والاول اي ماهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الحيز جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وقوله والعفوصة والقبض والفرق بينهما ان العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقبض يقبض ظاهره فعلى هذا يكون الفرق بينهما بالشدة والضعف وقوله والتفاهة قيل هي طعم مثل طعم اللحم والخبز وفي شرح المواقف يقال التفاهة لعدم الطعم كما في الاجسام البسيطة ويسمى هذه تفاهة حقيقية قوله والاظهر ان ماعدا الاكوان آه (ذكر في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمسة لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب رأى الش او مذهب بعض منهم هذا كلامه) لانزاع ان الاعراض المحسوسة لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عندنا لانه تعالى قادر على ان يخلقها في الجوهر الفردة لكن ذلك لاينافي ماذكره الش من ان الظاهر بحسب الاستقراء ان ماعدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام ويؤيده ما ذكره في شرح المواقف من انه تعالى لا يتصف بشئ من الاعراض المحسوسة فانها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي قوله واما الاعراض فبعضها آه (ولك ان تستدل بما يجئ من عدم بقاء مطلق العرض لكنه مسلك خاص للاشعري هذا كلامه) فقوله ولك ان تستدل آه ولك ان تقول ان الش قد استدل في هذا الدرس بما سيجئ

من عدم بقاء مطلق العرض حيث قال وهي غير باقية يعني ان مطلق الاعراض غير باقية فهي حادثة وقوله لكنه مسلك خاص للاشعري يعني ان عدم بقاء الاعراض مذهب خاص للاشعري حتى صار مردودا بين الجمهور فليس لك ان تستدل به قوله يكون حادثا بالضرورة (اذ القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بداهة واعترض لجواز ان يكون تقدم القصد الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فانه بحسب الذات لا بالزمان فيجوز مقارنته للوجود زمانا والمحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله هذا كلامه) وصاحب هذا الاعتراض هو الآمدي على ماذكر في شرح المواقف فان قلت اذا كان وجود المقصود بالقصد الكامل ازليا لم ينفك وجوده عن ذات هذا القاصد الكامل فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا فان كل واحد من القصد والمقصود لا ينفك عن ذات القاصد اصلا قلنا ممنوع وانما يكون موجبا اذا لم يصح له ترك القصد لكن يصح له دائما ترك القصد فلا يلزم ان يكون موجبا اذ الموجب لا يصح له ترك فعله اصلا وقوله والمستند الى الموجب القديم قديم اى مستمر ان قلت يجوز ان يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه قلت يبطله برهان التطبيق كما سيجيء نعم يرد ان يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بامر عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة هذا كلامه) فقوله اى مستمر وانما فسر به لان الكلام في ان القدم ينافي العدم فاذا كان الشيء قديما يلزم ان يستمر وجوده ابدا وقوله نعم يرد ان يقال آه وفيه نظر فانا ننقل الكلام الى سبب زوال ذلك الشرط العدمي او الى الشرط زواله فاما ان يكون ذلك السبب او الشرط عدميا او وجوديا فان كان عدميا ننقل الكلام الى سبب زواله او شرط زواله وان كان وجوديا ننقل الكلام الى سبب وجوده او شرط وجوده وهلم جرا فيلزم التسلسل في الاسباب والشرط البتة فان قلت يمكن اختيار الشق الاول وح يلزم التسلسل في العدمات والتسلسل في العدمات ليس بمستحيل قلنا هذا التسلسل وان كان في العدمات لكنه ح يكون بالفعل تسلسلا مطابقا لما في نفس الامر من العدمات وهذا ايضا مح على ان زوال عدم الشيء انما هو بحصول وجوده فالتسلسل في زوال العدمات يستلزم التسلسل في حصول الموجودات وهذا تسلسل مح بلا نزاع قوله فان كان مسبوقا آه (او قيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال ان الحدوث هذا كلامه) فقوله والا فسكون اى وان لم يكن الكون في الحيز مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فسكون فح كان للسكون قسمان احدهما هو الكون المسبوق بكون آخر في حيز اول والثاني هو الكون في الحيز في ان الحدوث اى هو حصول الجوهر في الحيز في اول زمان حدوث ولكن المشهور هو انهم كانوا يعتبرون في السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر في حيز اول قال ابو الهذيل الجوهري في اول زمان حدوثه كاين لا متحرك ولا ساكن وقوله لم يرد سؤال ان الحدوث المراد بسؤال ان الحدث هو قول الش فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر آه قوله الحركة كونان آه (يرد عليه ان ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآن الثالث لزم ان يكون في الآن الثاني جزء من الحركة والسكون معا فلا يتمايزان في الذات والحق ان الحركة كون اول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان اول وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات واما القول ببقائها ففيه ايضا اشكال هذا كلامه) فقوله يرد عليه آه لا يرد عليه هذا الاعتراض فان مراد الش توجيه قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد اى ليس المراد من هذين التعريفين ظاهرهما حتى يرد هذا الاعتراض الذي ذكرتم بل المراد منهما هو ما ذكرناه من ان السكون هو الكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز بعينه والحركة هو الكون المسبوق بكون آخر في حيز آخر وقوله لا يتمايزان بالذات قلنا لا محذور في ذلك فان البيتين مثلا قد يشتركان في جدار واحد مشترك بينهما مع ان كل واحد من البيتين ممتاز عن الآخر مع اشتراكهما في ذلك الجدار وقوله عند تجدد الاكوان ذهب الاشعري ومن تابعه من محققي الاشاعرة الى ان الاكوان وساير الاعراض امور متجددة في كل آن والمعتزلة قد اتفقوا على ان السكون كون باق غير متجددة واختلفوا في الحركة هل هي باقية ام لا ثم انه لا اشكال على قول الاشعري ومن تابعه فان الاكوان متجددة عندهم واما القول ببقائها ففيه اشكال اذ ليس عندهم اكوان متجددة فلا يتصور هناك كون مسبوق ثان او ثالث اللهم الا ان يفرض تتالى الاكوان المتجددة فرضا بناء على تتالى الآنات المتجددة بالفعل عندهم قوله فهو جائز الزوال (ان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافي العدم مطلقا وبه يتم المقصود هذا كلامه) فقوله جوازه يستلزم سبق العدم

هذا ممنوع فان جواز الزوال لا يستلزم سبق العدم بل يستلزم امكان سبق العدم قوله لان القدم ينافي العدم قضية مسلمة لكن لا يتم به المقصود فان قدم الشئ لا ينافي امكان عدمه بل ينافي وقوع عدمه فح جاز ان يكون وجود السكون امرا ازليا مع كونه جائز الزوال نظرا الى ذاته واما ماذكره الشارح من قوله لان كل جسم فهو قابل للحركة فغير تام ايضا فانه اذا اراد به ان كل جسم فهو قابل الحركة بالفعل وانها حاصلة فيه بالفعل فممنوع اذ يجوز ان يستند سكونه الى فاعل قديم بحيث لا يقبل الحركة بالفعل اصلا وان اريد به ان كل جسم فهو قابل للحركة بمعنى انه يمكن له الحركة امكانا ذاتيا فلا يفيد فان ما يجوز عدمه نظرا الى ذاته جاز ان يستند الى فاعل قديم بحيث لا يمتنع قدمه اصلا فح لا يتم المقصود الذى هو اثبات حدوث السكون هذا ويمكن ان يقال وكل سكون فهو جائز الزوال اى هو ممكن الزوال بحيث لم يبق فيه امتناع ما اصلا وهذا الامكان هو المسمى بالامكان الوقوعى على ماهو المشهور وقوله لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة اى كل ما نشاهده من الاجسام فهو قابل للحركة بالفعل وهذا معلوم لنا بالضرورة وبطريق المشاهدة لان ما نشاهده من الاجسام هى الكواكب والبحار والارض وما عليها من المواليد الثلثة وكل منها قابل للحركة بالفعل اما الكواكب والبحار فظاهر واما الارض وما عليها فكذلك فانا نرى فى اطراف الارض زلازلة عظيمة بحيث لم يبق فيها طرف ساكن اصلا اذا عرفت هذا فما ذكره المص من قوله والعالم بجميع اجزائه محدث معناه ان ما نشاهده من العالم فهو بجميع اجزائه محدث وهذا القدر يكفينا فى اثبات الصانع تعالى اذ يصح ان يقال مثلا هذا العالم المشاهد لنا لا يخلو عن الحركة والسكون الذى هو جائز الزوال بالفعل وكل واحد منهما حادث كما ترى فلا بد له من صانع واجب الوجود فتأمل) قوله لا دليل على انحصار الاعيان والاستدلال (بان المجرد يشارك البارى تعالى فى التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشئ اذ الاشتراك فى العوارض سيما السلبية لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعين عدمى كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب هذا كلامه) فقوله والاستدلال مبتدأ خبره ليس بشئ وقوله سيما السلبية اى لا سيما العوارض السلبية فان الاشتراك فيها لا يستلزم التركيب يعنى ان الاشتراك ههنا فى امر عدمى سلبى وهو ان لا يكون متحيزا ولا حالا فى المتحيز والاشتراك ههنا فى هذا الامر السلبى لا يوجب التركيب فى ذاته تعالى لانه تعالى ممتاز عن سائر الذوات والاشتراك فى الامور العرضية لا ينافى وجوبه الذاتى فلا اشكال اصلا وقوله فلا يلزم التركيب فيه بحث اذ لا يلزم من عدم التركيب عدم الاحتياج الى ذلك التعين العدمى والبارى تعالى منزه عن الاحتياج مطلقا فلو امتاز بتعين عدمى مطلقا يلزم احتياجه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فى ذلك لان التعين هو ما يمنع الماهية عن وقوع الشركة فيها وهو اما ان يكون وجوديا كما ذهب اليه الحكماء واما ان يكون عدميا كما ذهب اليه المتكلمون وايا ما كان فكل هوية من تلك الماهية تحتاج الى تعين مخصوص يميزها عن اغيارها لكن هذا كان ممتنعا فى حقه تعالى قوله لان ادلة وجود المجردات غير تامة كان ادلة نفيها كذلك (منها ما سبق آنفا ومنها ما لا يقال مالا دليل عليه يجب نفيه والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة ويجاب بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء اللزوم ولا يستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل فى نفس الامر ممنوع وعدم الدليل عندك لا يفيد وعدم حصول الجبال الشاهقة معلوم بالبداهة لا بانه لا دليل عليه هذا كلامه) فقوله مالا دليل عليه يجب نفيه اما ان لا دليل عليه فذلك يثبت بنفى ادلة وجود المجردات وبيان فسادها مع عدم وجدان دليل سواها واما ان مالا دليل عليه يجب نفيه ولانه لو لم يجب نفيه انتفت الضروريات لجواز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها فانا اذا جوزنا ثبوت مالا دليل عليه فح يجوز ان تكون تلك الجبال بحضرتنا لانه من قبيل مالا دليل على وجوده لكن القول لجواز ذلك سفسطة وقوله وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم الا يرى اذ وجود العالم ملزوم لوجود الصانع تعالى لكن لو لم يوجد العالم اصلا لم يدل ذلك على عدم الصانع تعالى قطعا وقوله على ان عدم الدليل فى نفس الامر ممنوع لم لا يجوز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد وقوله وعدمه عندك لا يفيد اى وعدم الدليل عندك لا يدل على عدم ذلك الشئ الذى لا دليل عليه عندك فان عدم الوجدان لا يدل عدم الوجود وقوله معلوم بالبداهة لا بانه لا دليل عليه وذلك لانه لو توقف العلم بعدم الجبل الشاهق بحضرتنا على المقدمة القائلة بان مالا دليل عليه يجب نفيه لزم ان يكون العلم بعدم الجبل نظريا لا ضروريا هذا خلف قوله حدوث الاعراض (اى حدوث سائر الاعراض فحدوث البعض دليل وحدوث الآخر مدلول وهذا كلامه) فقوله وحدوث البعض دليل وهو حدوث الحركة والسكون وحدوث الآخر مدلول وهو حدوث سائر الاعراض كالاشكال والمقادير والالوان والاضواء وغيرها فان قيل فعلى ما ذكرتم

يلزم استدراك قول الش واما الاعراض الى قوله واما الاعيان اذ يكفى ان يقال ان الاعيان لا يخلو من الحوادث فهو حادث الى تمام الدليل فلا حاجة الى قوله اما الاعراض آه قلنا انما ذكره اشارة الى دليل قسم من الدليل الثانى الذى ذكره بقوله واما الاعيان آه وحاصل هذا الدليل الا فقر هو ان بعض الاعراض حادثة ويعلم حدوثها اما بالمشاهدة او بالدليل فلا بد لها من صانع قديم والا يلزم التسلسل فى الحوادث قوله فلا يتصور قدم المطلق يرد عليه ان المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئى له بداية فاخذ من تلك الحيثية حكم كذلك يوجد فى ضمن الجزئيات التى لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة فى اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات وايضا لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهى والاصوب ان يجاب بتناهى الجزئيات بناء على برهان التطبيق هذا كلامه) فقوله فيأخذ حكمها ايضا اى فيأخذ المطلق حكم الجزئيات التى لا بداية لها كما يأخذ حكم كل جزئى له بداية اما حكم الجزئيات فهو ان لا يكون لها بداية واما حكم كل جزئى فهو ان يكون له بداية فالمطلق ههنا يتصف بكل واحد من الحكمين المتقابلين معا بالاعتبارين المتجامعين معا ولا استحالة فى ذلك ومعنى قولهم ان الجزئيات لا بداية لها هو ان الزمان الماضى كان بحيث لا يخلو عن جزئى من ذلك الجزئيات التى لا تناهى واما ان يكون مجموعها موجودا بالفعل فى زمان الازمنة فذلك محال بالاتفاق بين المتكلمين والحكماء وقوله او صح ما ذكرتم لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهى فان قيل ان جميع ما وجد من نعيم الجنان كان متناهيا نعم ما سوى غير متناه لكن الكلام فيما ادخل تحت الوجود وكل ما دخل تحت الوجود فهو متناه بالفعل واما جميع ما وجد من جزئيات الحركات فقد كان غير متناه بالفعل فكيف يرد النقض بنعيم الجنان قلنا ما ذكرتم من الفرق بالتناهى وعدم التناهى بالفعل فرق صحيح لكن ذلك الفرق لا يدفع النقض المذكور اذ المقصود به هو ان مطلق نعيم الجنان كما يأخذ حكم كل جزئى له نهاية باعتبار فنائه وانقطاع بقائه كذلك يأخذ حكم الجزئيات التى لا نهاية لها باعتبار عدم انقطاعها اصلا فى زمان من الازمنة الآتية فيلزم ان يتصف المطلق بالحكمين المتنافيين معا فجوابكم جوابنا وقوله والاصوب ان يجاب آه ويمكن ان يحمل كلام الشارح على هذا الاصوب فيقال لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئى من الجزئيات المطلق والا يلزم اجزاء برهان التطبيق ح فعلى هذا التقدير لا يرد على كلامه اشكال اصلا فافهم قوله يشغله الجسم (خصه بالذكر لان الكلام فى الاجسام والا فهو ما يشغله الجسم او الجوهر هذا كلامه) فقوله لان الكلام فى الاجسام يعنى ان السؤال وقع ههنا فى الاجسام حيث قال لزم عدم تناهى الاجسام آه وقوله والا فهو ما يشغله الجسم اى وان لم يكن الكلام فى الاجسام فلا وجه لتخصيص الجسم بالذكر اذ الحيز عام يتناول ما يشغله الجسم او الجوهر الفرد ايضا انما خص جسم بالذكر اذ لا خلاف فى وجوده بخلاف الجوهر الفرد كما عرفت قال الشارح ضرورة امتناع ترجح طرفى الممكن من غير مرجح والاولى ان يقول ضرورة امتناع ترجح وجود الحادث على عدم من غير مرجح لان هذا المذكور هو ما اختاره اهل السنة فى التنبيه على المقدمة القائلة بان كل محدث لا بد له من محدث وهذه المقدمة بديهية عندهم وفى ما ذكره الش سلوك فى طريق الامكان دون الحدوث فى بيان تلك المقدمة وهو ما اختاره اكثر مشايخ المعتزلة وهم كانوا يدعون ان تلك المقدمة نظرية فيقولون كل محدث ممكن وكل ممكن لا بد له من محدث يرجح وجوده على عدمه ينتج ان كل محدث لا بد له من محدث قوله لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم (ان قلت الصفة وكذا مجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وليسا من جملة العالم قلت هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وكلامنا فى الجائز المباين لكن يرد ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذى ثبت وجوده وحدوثه فيصح محدثا لذلك العالم ومبدأ وحمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الش هذا كلامه) فقوله وكلامنا فى جائز المباين هذا اشارة الى جواب اخرى كلامنا فى الجائز الذى لم يكن مقارنا لذاته تعالى وقائما به فلا يرد السؤال بالجائز المقارن اذ الكلام فى الجائز المباين وقوله لكن يرد ان يقال قد اجاب الش عن هذا الاعتراض بقوله مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح دلا على وجود مبداء له يعنى ان المحدث للعالم لو كان جائز الوجود لكان من قبيل ما يصلح على وجود مبداء له لانه ح كان ممكنا فيحتاج الى مبداء آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل فى الامور الممكنة نعم لم يلزم التسلسل فى الامور الحادثة فلذا اعترض السيد الشريف فى شرح المواقف على طريق المتكلمين وهو طريق الاستدلال بالحدوث حيث قال ان ما ذكر تطويل ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به وقوله وحمل المحدث على المحدث بالذات آه اشارة الى جواب دخل مقدر هو ان يقال ان المحدث لو كان جائز الوجود لم يصح ان يكون محدثا لذلك العالم

لان المراد بالمحدث ههنا هو المحدث بالذات والمحدث بالذات لا يكون محتاجا الى الغير وحاصل الجواب هو ان حمل المحدث على المحدث بالذات لا يساعده كلام الش فان المراد بالمحدث فى كلامه ما هو اعم من المحدث بالذات وغيره فلذا قال لو كان جائز الوجود مع ان جائز الوجود لا يكون محدثا بالذات لاحتياجه الى مبدائه قوله ما يصلح علما (اى علامة ودليلا على وجود مبداء له والشئ لا يدل على نفسه فلا يكون مبداء ومدلولا اذلا يكون ح من العالم فيلزم التناقض هذا كلامه) فقوله اذ لا يكون ح من العالم يعنى ان ذلك الشئ على تقدير كونه مبداء للعالم لا يكون من العالم اذ لو كان ح من العالم يلزم التناقض وهو ان يكون من العالم وان لايكون من العالم هف فعلى هذا التوجيه يكون قوله مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما آه اشارة الى دليل آخر دال على عدم كونه جائز الوجود وقد عرفت انه اشارة الى جواب سؤال مقدر اورده المولى المحشى آنفا بقوله لكن ان يقول آه فتأمل قوله وقريب من هذا ما يقال آه (الاول طريقة الحدوث والثانى طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر هذا كلامه) والطريقة الثانية اولى من الطريقة الاولى لان فى الطريقة الاولى تطويلا ورجوعا بالاخرة الى اعتبار الطريقة الثانية على ما نقلناه من شرح المواقف آنفا قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل (ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله فلا يرد ان الافتقار غير الاستلزام وفى قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ما قلناه) هذا كلامه فقوله فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله يعنى ان التمسك باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار الى ابطاله وان لم يكن ذلك التمسك افتقارا الى بطلان التسلسل فلا يرد ان يقال ان الاشارة الى دليل بطلان التسلسل ليس افتقارا اليه بل الافتقار اليه هو ان يؤخذ بطلانه مقدمة للدليل الدال على وجود الصانع تعالى ولم يؤخذ ومعنى قوله فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله هو ان الافتقار الى احد ادلة ابطال التسلسل سبب باعث على التمسك بذلك الدليل فلهذا جعل التمسك عين الافتقار تسامحا فكانه عينه ومع هذا كان ذلك الدليل موصلا الى اثبات الصانع من غير افتقار الى ان يجعل بطلان التسلسل مقدمة من مقدمات دليل اثبات الصانع ويمكن ان يقرر الدليل المذكور فى الشرح تقريرا لا يفتقر الى التمسك باحد ادلة ابطال التسلسل اصلا فيقال ان مبدأ الممكنات باسرها بحيث لا يخرج عنها ممكن اصلا سواء كانت متسلسلة الى غير النهاية اولم تكن لابدان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبداء الممكنات باسرها اذ لو كان مبدأ للممكنات باسرها يلزم ان يكون مبدأ لنفسه هذا خلف فتعين ان يكون مبداء الممكنات باسرها هو الواجب وهو المطلوب فظهر ان هذا الدليل يتم من غير افتقار الى ابطال التسلسل فليتأمل والله الموفق قوله وليس كذلك آه (لا يخفى عليك ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة من السلسلة واما الانقطاع فيضم مقدمات اخر وهى ان يقال ذلك الخارج لا بد وان يكون علة البعض وذلك البعض طرف للسلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرضناه خارجا فظهر ان امر الافتقار بالعكس واعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال مجموع التوقفين ممكن فعلته اما نفسه او جزؤه وهما باطلان او خارج وهو علة للبعض فينقطع التوقف عنده فلا دور) هذا كلامه فقوله والا يلزم كون الواجب معلولا آه يعنى ان ذلك البعض الذى كان معلولا للخارج من السلسلة لو لم يكن طرفا للسلسلة يلزم محالان احدهما كون الواجب تعالى معلولا فان السلسلة المنتهية اليه لم ينقطع عنده بعد والثانى كون ما فرضناه خارجا غير خارج فانا فرضنا علة السلسلة خارجة وقد لزم دخولها ههنا كما ترى وللقائل ان لا يسلم لزوم المحالين المذكورين بل اللازم هو محال آخر غيرهما على ما ذكر فى شرح المواقف وذلك المحال هو توارد العلتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص فان ذلك البعض الذى هو واحد بالشخص قد فرض ان يكون معلولا للخارج الذى هو الواجب تعالى كما عرفت وقد كان معلولا ايضا لما قبل من آحاد السلسلة اذ المفروض ان ذلك البعض لم يكن طرفا للسلسلة بل كان هو وسطا له فيكون معلولا لما قبل كما كان معلولا للواجب تعالى فيلزم التوارد قطعا هذا هف وقوله فظهر ان امر الافتقار بالعكس وقد اشار اليه الشارح بالفعل فى قوله فينقطع السلسلة قال الشارح ولا بعضها آه ههنا اعتراض مشهور وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية علة لمجموع السلسلة يعنى ان العلة هو السلسلة الصغرى التى هى ماقبل المعلول الاخير الى غير النهاية والمعلول هى السلسلة الكبرى المأخوذة مع اعتبار المعلول الاخير فيكون المعلول ازيد من العلة بواحد فقط والعلة انقص من المعلول بواحد فقط وذلك الواحد هو المعلول الاخير فان قيل ماذا دلة

ما قبل المعلول الاخير قلنا علة ماقبل معلول الاخير الذى هو الجزء الاخير منه فيكون علة ماقبل المعلول الاخير انقص منه بواحد ومن السلسلة الكبرى انقص باثنين هما المعلول الاخير وما قبله وهكذا علة علية ماقبل المعلول الاخير وهلم جرا الى غير النهاية فعلى هذا لو كان الجزء علة للسلسلة الى غير النهاية لم يلزم كون الشئ علة لنفسه ولا للعلة بل كل سلسلة صغرى علة لما هو ازيد منها بواحد فقط وهكذا الى غير النهاية فالتعديل فى ابطال السلسلة انما هو على برهان التطبيق) قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق (البرهان السابق يبطل السلسلة فى جانب العلل فقط وهى لا يكون الا مجتمعة وهذا البرهان يعم جانبى العلل والمعلولات المجتمعة او المتعاقبة وبه يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة المفارقة ايضا لانها مترتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها وما ذكره بعض الافاضل من انها قد تحدث جملة منها فى زمان واخرى اقل او اكثر فى آخر وقد تحدث احاد منها فى ازمنة مرتبة فلا تطبيق بمجرد ترتيب اجزاء الزمان وجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير لازم بل يكفى انطباق القرينة المتبعة ولو متفارقة اذ كل جملة توجد فى زمان واحد متناهية بتناهى الابدان الحادثة فيه التى هى شرط حدوث النفس) هذا كلامه فقوله وهى لا يكون الا مجتمعة وانما كانت مجتمعة لان العلة المؤثرة يجب ان تكون موجودة فى زمان وجود المعلول اذ لو لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول فى زمان ولم توجد العلة فى ذلك الزمان بل وجدت قبله جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس وجود المعلول لوجود العلة فلا علة بينهما هذا خلف فقوله المفارقة المفارق هو الذى ليس بجسم ولا جسمانى فلا يكون مشار اليه بالاشارة الحسية ثم ان النفوس الناطقة لو كانت جسمانية يلزم ان لا يسعها الامكنة التى كانت للعالم الجسمانى لان النفوس الناطقة غير متناهية العدد عندهم فلا بد لها من امكنة غير متناهية والامكنة للعالم الجسمانى متناهية وليس ما وراء العالم امكنة عندهم مع ان الابعاد الغير المتناهية محال ايضا واذا كانت النفوس الناطقة مفارقة فلا استحالة فى عدم تناهيها عندهم اذ لا يحتاج الى مكان ح وقوله اذ كل جملة مبتدأ وقوله متناهية خبره قال بعض الافاضل ويمكن اجراء برهان التطبيق فى النفوس الناطقة وان لم يعتبر هناك ترتيب زمانى او غيره اصلا فاذا تغير جميع النفوس الناطقة جملتين احديهما بدون نفس زيد مثلا والاخرى مع نفس زيد ثم تطبق الجملتين فان كان باجزاء كل شخص واحد من الجملة الزائدة شخص واحد من الجملة الناقصة كانت الجملة الناقصة مساوية للجملة الزائدة فى عدد الاشخاص وهذا خلف فتأمل فان هذا تطبيق يقبله العقل السليم فاستمع من السميع العليم قوله فيما دخل تحت الوجود (اى فى الجملة ولو متعاقبة فيجرى فى مثل الحركات الفلكية) هذا كلامه لا يخفى عليك ان برهان التطبيق لا يجرى فى الحركات الفلكية على اصل الحكماء فان الحركة بمعنى التوسط عندهم هى الحالة البسيطة المستمرة الباقية وهى شخص واحد لا تعدد فيه اصلا فلا يجرى فى الحركات بمعنى التوسط برهان التطبيق واما الحركة بمعنى القطع فهو امر موهوم لا وجود لها فى نفس الامر ولم يدخل تحت الوجود اصلا فلا يجرى ايضا برهان التطبيق قطعا واما على اصل المتكلمين فالتطبيق جار فى الحركات الفلكية فانها اكوان متعاقبة فى الوجود فى الازمنة المتافية قلنا ان نفرقها بجملتين احديهما هى مجموع الاكوان المترتبة من هذا اليوم الى غير النهاية والاخرى من امس الى غير النهاية ثم تطبق الجملتين فان كان بازاء كل كون من الجملة الاولى كون واحد من الجملة الثانية كانت الجملة الثانية التى هى الناقصة مساوية للجملة الاولى التى هى الزائدة فى عدد الاكوان هذا خلف واما باقى هذا البرهان فيعلم مما ذكر فى الشرح وهو قوله وان لم يكن فقد وجد فى الاولى الى قوله يكون متناهيا بالضرورة قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهى تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينقطع فى حد ما البتة ولو سلم فى عدم الانقطاع فلا ضرر ايضا لان كل ما يدخل تحت الوجود الوهمى متعاقبا لا الى نهاية يكون متناهيا دائما ونظيره نعيم الجنان هذا لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب اعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل) هذا كلامه فقوله يشكل بالنسبة الى علم الله آه واما الجواب من هذا الاشكال بان علمه تعالى واحد والكثرة فى تعلقاته وهى امور اعتبارية لا وجود لها فى نفس الامر والتسلسل فى الامور الاعتبارية غير ممتنع على ما هو المشهور فمدفوع بان تعلقات علمه وان لم تكن داخلة تحت الوجود لكنها كانت داخلة تحت نفس الامر فيجرى فيها برهان التطبيق فيظهر فيها امتناع التسلسل كما يجرى برهان التطبيق فيما دخل تحت الوجود فيظهر فيه امتناع التسلسل هذا ويمكن ان يمنع كون التعلقات العلمية غير متناهية فيقال لم لا يجوز ان يكون لعلمه تعالى بالمعلومات الغير المتناهية تعلق واحد فقط وتعلقات متناهية فقط فح لا يرد

لا يردالاشكال اصلا قولهفالاولى اكثر من الثانية لان القدرة خاصة بالممكنات والعلم عام يتعلق بالممتنعات ايضا هذا كلامه) وهو مبنى على ماهوالمختار عندالمتكلمين من ان المعدومات متمايزة فى نفسها فلذا قالوا ان معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته قوله وذلك لان معنى لا تناهى الاعداد (توضيحه ان التناهى وعدمه فرع الوجود ولو ذهنا وليس الموجود من الاعدادوالمعلومات والمقدورات الا قدرا متناهيا وما يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه وخلاصة انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية هذا كلامه) فقولهفرع الوجود هذا ممنوع فان اهل السنة قد صرحوا بان القابلية لو لم تكن لازمة لذاته تعالى بل كانت عارضة لهلاحتاجت الى قابلية اخرى فيلزم التسلسل فى القابليات الغيرالمتناهية هذا خلف ولا شك ان القابلية ليست من الامورالموجودة بل هى من الامور الاعتبارية فلم يكن التناهى وعدمه فرع الوجود فتأمل وقوله لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية يعنى ان مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات لو وجدت باسرها بالفعل لكانت غير متناهية بالفعل لكنها لم توجدباسرهابالفعل والا يلزم اجزاء برهان التطبيق بل كلما وجد منها بالفعل فهو لا يكون الامتناهيا بالفعل دائما كما فى نعيم الجنان قوله يعنى ان صانع العالم آه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله تعالى علم للجزئى الحقيقى وهو لا يكون الاواحدا وحاصل الدفع ان المراد الوحدة فى صفة وجوب الوجود لا فى الذات وهذاالتوهم مع دفعهآت فى قوله تعالى قل هوالله احد فتأمل هذا كلامه) فقوله اشارة الى دفع توهم الاستدراك لايخفى عليك ان توهم الاستدراك جار فى الصفات الآتية له تعالى فانه لما ذكر ان المحدث للعالم هوالله تعالى ظهر انهالواحد القديم الحى القادر السميع العليم الى غير ذلك من الصفات الكمالية له تعالى فلا حاجة الى ذكر هذه الصفات بعد ذكر هذاالاسم العلمى له تعالى لان هذهالصفات كانت مشهورة فى ضمن هذاالاسم والجواب الشامل هو ان هذهالصفات صفات مادحة له تعالى جئ بها للمدح كما فى قولنا بسم الله الرحمن الرحيم انا ذكرت هذه الصفات المادحة اشارة الى معظم مقاصد علم الكلام وقوله وهذاالتوهم آه لا يخفى عليك ان ايراد امثال هذا التوهم فى العلوم الدقيقة لا ينبغى لاهل العلم فالاولى ان يقال فى تقريرالسؤال المقدر لما ذكر هذا الاسم العلمى له تعالى ظهر انه احد لا شريك له فى وجوب الوجود لان جميع صفاته تعالى كانت مشهورة فى ضمن هذا الاسم فيكون ذكرالاحد مستدركا ويقال فى الجواب ان امثال ذلك كان من قبيل التصريح بما علم ضمنا ولعل وجهه فى الكلام المجيد هو تقرير المؤمنين فى توحيدهم وردالمشركين فى شركتهم قوله لو امكن آلهان اى صانعان قادران على الكمال فلا يرد احتمال ان يكون احدالواجبين صانعا قادرا والاخر بخلافه (فقوله فى تقرير المدعى ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة محل تأمل الا ان يقال مراده الوجوب على وجه الصنع والقدرة التامة او يقال التعطل وكذا الايجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا لكن يرد على هذا ان الواجب موجبا فى صفاته والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرهامشكل وههنا بحثان الاول النقض بانه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما اوجبه ذاته من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال اولا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن العلة التامة هف الثانى الحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احدالالهين وجود شئ مثلا يحيل عدمه والجواب انا نفرض التعلقين معا وهو لا يمكن فى صورة النقض ولا يتم الحل ايضا اذ يكون كل من المتعلقين بالممكن الصرف هذا كلامه) فقوله بخلافه وهو ان يكون الواجب الآخر موجبا بالذات او يكون بحيث ليس من شانه الايجاد لا ايجابا ولا اختيارا وهذا هوالمراد بالتعطل ههنا وقوله محل تأمل وجه التأمل هو ان معنى الواجب اعم من معنى الآله الصانع القادر والدليل الدال على نفى تعدد الخاص لا يدل على نفى تعدد العام وقوله ولا يكون الواجب واجبا وكذا لا يكون المتعطل واجبا اذالمتعطل يكون كالجمادات التى لا اثر لها اصلا فيكون انقص من الحيوانات التى لها افعال اختيارية وكذا الموجب يكون كالجماد بالنسبة الى موجباته مثل النار فى احراق الحطب وطبخ المرق اوالخبز وتجفيف الثياب ونحو ذلك ثم ان كونه تعالى موجبا بالنسبة الى ما سواه من المخلوقات لا يدل على كماله من جميع الجهات بخلاف كونه قادرا مختارا فان هذا يدل على علمه بجميع المخلوقات على التفصيل وقصده اليها جزئيا فجزئيا والايجاب لا يدل على الموجب اصلا فضلا عن علمه تفصيلا وقوله لكن يرد على هذه آه اى يردالاعتراض على القول بكون الايجاب نقصانا بان الواجب تعالى موجب فى صفاته فيلزم

ان يكون نقصانا لان الايجاب نقصان كما عرفت به آنفا وقوله والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل هذا ما ذكره السيد الشريف حيث قال ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة جدا ونحن نقول وبالله التوفيق ان الاصحاب انما قالوا بايجاب الله تعالى فى صفاته لانها كمالات له تعالى ولا شك ان ما يكون كمالا له تعالى ينبغى ان يكون مقتضى ذاته من غير احتياجه الى غيره اصلا والا يلزم النقصان فى ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا شك ان كون ذاته تعالى مقتضية لكمالاته من غير احتياجه الى غير هو عين الكمال المتباعد عن شائبة النقصان وانما قالوا بالاختيار فى ايجاده تعالى للعالم اذ العالم ليس من كمال ذاته حتى يكون وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته تعالى على السواء فلا يلزم من وجوده كمال له تعالى ولا من عدمه نقصان اصلا فينبغى ان يكون مختارا فى ايجاد العالم لا موجبا والا يلزم ان يكون كالجمادات الموجبة لافعاله الايجابية وهذا محال فى شانه تعالى كما عرفت آنفا وقوله والاول النقض هذا النقض غير موجه ههنا فان اصل الدليل كان مبنيا على تعلق الارادتين وهذا كان مبنيا على تعلق الارادة والايجاب ولا شك ان ارادة البارى تعالى لا يمكن ان يعارض ايجابه اصلا بل الايجاب متعين لازم للذات لا يمكن انفكاكه عنها فلاوجه لايراد النقض بامثال ذلك فانه بمنزلة ان يقال مثلا لوفرض تعلق ارادته بسلب مااوجبه ذاته من وجوده فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وهو محال اذ يلزم ح اجتماع النقيضين ومع ذلك يلزم سلب وجوده عن ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا يحصل احدهما فيلزم العجز اوتخلف المعلول عن العلة التامة ويقرب من هذا ان يقال لوفرض تعلق ارادته تعالى بابقاء الجسم ممتدا فى الجهات الثلث وتعلق ارادته ايضا بافناء تحيز ذلك الجسم مع بقائه فاما ان يحصل المراد ان معا فيلزم خلو الجسم عن التحيز ممتدا فى الجهات الثلث اولا يحصل احدهما فيلزم العجز وقس على هذا نظائره وهى كثيرة وقوله انا نفرض التعلقين معا لاحاجة الى ان نفرض حدوث التعلقين معا فى اصل الدليل بل يكفى اجتماعهما فى زمان واحد فانه جاز ان نفرض التمانع بينهما بان يريد احدهما حركة زيد اليوم واستمرت الارادة الى الغد ويريد الاخر سكونه فى الغد فاما ان يحصل المراد ان معا الى اخر الدليل ولا شك ان مثل هذا لفرض المذكور ممكن فى صورة النقض ايضا بان يكون اقتضاء الذات ازليا باقيا الى زمان تعلق الارادة باعدام ما اوجبه ذاته من صفاته فلوفرض تعلق ارادته تعالى باعدام مااوجبه ذاته من صفاته الى اخر الدليل فيرد النقض الذى اورده على ان تعلق الارادة الكاملة جاز ان يكون ازليا على ماذكره الآمدى ح مع جاز ان يفرض مقتضى الذات والارادة معا فى الازل فيبطل قوله وهو لا يمكن فى صورة النقض اذ يمكن لنا ايضا ان نفرض التعلقين معا فى صورة النقض بناء على جواز ازلية التعقلين وقوله اذ يكون كل من التعلقين بالممكن الصرف ليس فى هذا الجواب فائدة تكون ازيد مما ذكره الش بقوله لان كلا منهما فى نفسه امر ممكن فالاولى ان يقال فى جواب المنع الذى عبر عنه بالحل ان عدم قدرة احد الالهين فى صورة التمانع كان بسبب كون الآخر اقوى منه وكونه اضعف من الآخر وذلك لان كل واحد من الضدين امر ممكن فى نفسه ولاشك ان كون احدهما اضعف من الآخر هذا العجز المنافى للالوهية قوله اذ لاتضاد بين الارادتين (اى لاتدافع بين تعلقين بل التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحى لان الضدين يجوز ان يحصلا فى محلين فلاحاجة الى نفيه وايضا المانع من الاجتماع فى محل لاينحصر فى التضاد فلا كفاية فى نفيه) هذا كلامه فقوله لا تدافع بين تعلقين هذا التفسير اشارة الى ان فى كلام الشارح تسامحا بوجهين احدهما ذكر الخاص وارادة العام المراد بالتضاد التدافع اى التنافى والثانى تقدير المضاف الذى وهو لفظ التعلقين وهو المضاف الى الارادتين وانما قدر المضاف ههنا لان الدليل مبنى على تعلق الارادتين لا على نفسى الارادتين وقوله فلا حاجة الى نفيه اى لا فائدة فى نفى التضاد فان وجود الضدين فى محلين لايمتنع فكان نفى تضاد الارادتين عبثا محضاً وقوله ولا كفاية فى نفيه لان نفى التضاد نفى الخاص ونفى التنافى مطلقا نفى العام ولا شك ان نفى الخاص لايستلزم نفى العام ولايغنى نفى التضاد عن نفى التنافى مطلقا مع ان المطلوب هنا هو نفى للمتنافى مطلقا قال الش فيلزم عجز احدهما هذا عام يتناول عجزهما وعجز احدهما دون الآخر قوله امارة الحدوث والامكان اى دليلهما اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص مستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعى فان قلت عدم حصول المراد ان كان عجزا يلزم ان يقول المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بان طاعة الفاسق مرادة ولا يحصل قلت العجز تخلف المراد من المشية القطعية التى يسمونها مشية قسر والجاء وهم لايقولون بالتخلف عنها واما المشية التفويضية فلا عجز فى التخلف عنها مثل ان تقول لعبدك اريد منك

(كذا)

كذا ولا اجبرك هذا كلامه) فقوله اى دليلهما يعنى ان المراد بالامارة المذكورة هو معنى الدليل دون المعنى المشهور لها
وهو الدليل الذى يفيد الظن لان برهان التوحيد هو مايفيد اليقين ثم ان كون العجز دليل الامكان يقينى وكونه دليل
الحدوث غير يقينى اذ يجوز ان يكون العاجز ممكنا قديما بسبب علة موجبة قديمة فلذا ذكره الشارح
الامكان بعد ذكر الحدوث فقال وهو امارة الحدوث والامكان حتى يظهر كون الدليل يقينيا وقوله بالتخلف
منها اى مشيئة القسر والالجاء وقوله ولا اجبرك من الاجبار بمعنى الاكراه قال الش يجوز ان يتفقا قد رفعه بقوله
لامكن بينهما تمانع لان جواز اتفاقهما لاينافى امكان التمانع بينهما وقوله ان يكون الممانعة غير ممكنة قد دفعه بقوله
لان كلا منهما فى نفسه ممكن وقوله حجة اقناعية اى مع قطع النظر عن كونها خبر الرسول والا فخبر الرسول المتواتر
لايكون الا حجة قطعية وقوله امكان التمانع لايستلزم الا عدم تعدد الصانع فما ذكره السائل من قوله لم يكن احدهما
صانعا ان اراد به انه لم يكن واحد منهما صانعا فالملازمة ممنوعة وان اراد به انه لم يكن الصانع الا احدهما فلايترتب
عليه عدم وجود المصنوع فلم يصح قوله فلم يوجد مصنوع اصلا قوله وهو لايستلزم انتفاء المصنوع الجواز ان يوجد
باحدهما ابتداء وهذا الجواب مبنى على ان الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل فمبنى قوله على انه آه يمكن ان لايبنى
على الظاهر بل يفصل ويمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على تقدير آخر فتدبر قال فى شرح المقاصد ان اريد
بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال او تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما لمجموع القدرتين
او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان شان الاله كمال القدرة واما الثانى فلامتناع توارد العلتين
المستقلتين واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح ويرد عليه فان الترديد اما على تقدير التمانع الفرضى فح يرد منع الملازمة
لان وجودهما لايستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا واما على الاطلاق فح يمكن اختيار الاول كمال القدرة فى نفسها
لاينافى تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاولى مدخل كما فى افعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار
الثالث بان يريد احدهما الوجود بقدرة الآخر او يفوض بارادته تكون الامور الى الآخر ولا استحالة فيه والتحقيق
فى هذا المقام انه ان حمل الآية الكريمة على نفى تعدد الصانع مطلقا فهى حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفى تعدد
الصانع المؤثر فى السماء والارض حيث قال الله تعالى لوكان فيهما آلهة اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ح ان الملازمة
قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم كون
احدهما صانعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد العالم اى لايوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن ان يوجه الملازمة
بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال او تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا من الوجود والا لامكن
التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم
ان لايمكن شئ من الاشياء حتى لايمكن التمانع المستلزم للمحال هذا كلامه) فقوله لان وجودهما لايستلزم وقوع
ذلك التقدير قلنا امكان وقوع ذلك التقدير يكفى لنا ههنا فحاصل كلام شرح المقاصد هو ان يقال او تعدد الاله لم
يمكن وجود السماء والارض اذ ح يمكن لكل واحد من الالهين ان يقصد ايجاد السماء والارض على سبيل الاستقلال
بحيث لايكون للاله الآخر مدخل فى ايجاد السماء والارض واذا كان ذلك القصد ممكنا لكل واحد منهما فلنفرض
وقوع ذلك القصد من كل واحد منهما معا فاما ان يكون تكون السماء والارض بمجموع القدرتين او بكل واحد منهما
او باحدهما والكل باطل الى آخر الدليل فعلى هذا التقدير يتم برهان التوحيد سالما من المنعين الواردين على الاول
والثالث وقوله كما فى افعال العباد عند الاستاذ قال ابو اسحق الاسفرائنى ان فعل العبد لمجموع القدرتين قدرة الحق
وقدرة العبد وهذا لاينافى ان يكون قدرة الحق كاملة مستقلة فى نفسها وقوله بان يريد احدهما الوجود بقدرة الآخر
هذا غير معقول فى الصانع القادر فتأمل وقوله اذ ليس المراد التمكن فيهما اى ليس المراد التمكن فيهما آلهة اذ الاله
منزه عن التمكن مطلقا فيكون المراد لوكان المؤثر فيهما آلهة وقوله عند عدم كون احدهما صانعا عدم كون احدهما
صانعا مبنى على امكان التمانع على ماعرفت وقوله كلا هذا على تقدير ان لايكون كل واحد منهما صانعا فلم يوجد ح
شئ من هذا المحسوس وقوله او بعضا على تقدير ان لايكون احدهما صانعا فقط فلم يوجد ح بعض هذا المحسوس
لانعدام علة ذلك البعض وقوله ويمكن ان يوجه الملازمة آه هذا تقرير آخر لبرهان التوحيد بحيث يندفع ما اورده
الشارح من قوله وهو لايستلزم انتفاء المصنوع الى قوله ان اريد بالامكان وهذا التقرير هو حاصل ماذكره الش

فى شرح المقاصد كما عرفت آنفا قوله ومنع انتفاء اللازم (ان اريد بالامكان لو اريد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة اتم الامر لكنه بعيد هذا كلامه) فقوله اتم الامر اى اتم هذا الدليل المشار اليه بالآية الكريمة وذلك التحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا ويقينا ونقل عنه انه قال وتقرير الدليل هكذا اووجد صانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لايوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهى ارادة كل منهما لامتناع ان يوجدبهما اوبكل منهما اوباحدهما لكن حمل الفساد فى الآية على هذا المعنى مما لايخفى بعده انتهى كلامه فقوله لامتناع ان يوجدبهما متعلق بقوله فامكن ان لايوجد المصنوع هذا ويمكن ان يقرر الدليل المذكور بقوله لايقال هكذا لوفرض صانعان لامكن بينهما تمانع فلم يمكن ان يوجد مصنوع اصلا اما بطلان اللازم وهو عدم وجود المصنوع فظاهر بمشاهدة المصنوعات واما بيان الملازمة فقد كان معلوما مما سبق فلاحاجة الى الاعادة فعلى هذا التقدير يندفع المصنوع التى اوردها الشارح بقوله لانا نقول آه قوله فلايفيد الا الدلالة آه (فيلزم ان يكون كالانتفائين الماضيين مقدرين لكن يعلل الثانى بالاول بحسب الماضى والمقصود بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثانى هذا كلامه) فقوله فيلزم ان يكون كالانتفائين آه اى فيلزم ان يكون المفهوم من الآية الكريمة ان انتفاء تعدد الآلهة فيما مضى معلوم للسامع وان انتفاء الفساد فيما مضى معلوم له ايضا وان المقصود هو تعليل الانتفاء الثانى بانتفاء الاول كما فى قولك لوجيئتنى لا كرمك فان عدم المجئ فى هذه المثال وعدم الاكرام الماضيين كانا معلومين للسامع وغرض المتكلم فيه تعليل عدم الاكرام بعدم المجئ وقوله والمقصود بيان تحقق الانتفاء الاول اى والحال ان المقصود من الاستدلال هو بيان تحقق عدم تعدد الصانع فى جميع الازمنة بدليل تحقق عدم الفساد لكن المفهوم من الآية الكريمة غير هذا المقصود كما عرفت آنفا فلايصح ان يقال الآية الكريمة اشارة الى برهان التمانع قوله من غير دلالة على تعيين الزمان (ولو سلم الدلالة على تعيين الماضى اتم المقصود ايضا لان الحادث لايكون آلها هذا كلامه) وذلك لان المعنى ح لوتعدد فيهما آلهة فى الزمان الماضى لفسدتا فى الزمان الماضى لكنهما لم تفسدا فى الزمان الماضى فلم تعدد الآلهة فى الزمان الماضى فلا يتعدد ايضا فى الزمان المستقبل والا لجاز ان يحدث فى الزمان المستقبل آلة لكن اللازم باطل لان الحادث لايكون آلها قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين (قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوى قال فى التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة) هذا كلامه فقوله قدماء المتكلمين يريدون آه يعنى ان ماوقع فى كلام بعض مستقيم اذليس مراد هذا البعض من الترادف ماهو المشهور وهو الاتحاد فى المفهوم بل اراد به ماهو الاعم من ذلك حتى يتناول التساوى فى الصدق وان لم يكن هناك الاتحاد فى المفهوم اصلا وانت خبير بان مراد الشارح هو ان هذا البعض لما رأى ان الواجب والقديم يتلازمان لاينفك احدهما من الآخر فهم هذا البعض انهما مترادفان بمعنى انهما متحدان فى المفهوم كالليث والاسد مثلا فرد الشارح القول بالترادف بمعنى الاتحاد فى المفهوم سواء اطلق الترادف على معنى آخر اولم يطلق لايقال ليس فى الدنيا احد يقول بالترادف بين الواجب والقديم بمعنى الاتحاد فى المفهوم لانا نقول لعل الشارح وجد ذلك الاحد وعدم وجدانك لايدل على عدم الوجود فى نفس الامر قوله تصريح بان واجب الوجود لذاته هوالله تعالى وصفاته (يرد على ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها وسيجئ تأويلها هذا كلامه) وذلك التأويل هو ان يقال ان واجب الوجود لذاته اى لذات الواجب هوالله تعالى وصفاته وهذا لاينافى ان تكون الصفات فى انفسها ممكنة وان كانت واجبة لذات الواجب تعالى واعلم ان حاصل كلام الشارح ههنا ان يقال لاشك فى عدم الترادف بين الواجب والقديم وانما الكلام فى التساوى بينهما بحسب الصدق قد ذهب بعضهم الى ان القديم اعم من الواجب لصدق القديم على بعض الممكنات وهى صفات الواجب تعالى وذهب بعض آخر كالامام حميد الدين الى انهما متساويان حتى قالوا ان الواجب لذاته هوالله تعالى وصفاته وان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته قوله اذ لانعنى بالمحدث الا مايتعلق وجوده آه (هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لايتعلق بايجاد شئ وهذا جهالة بينته وان قالوا كلامنا فى القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجود الصفات هذا كلامه) فقوله كلامنا فى القديم آه يعنى انهم ان قالوا اردنا بالقديم ماهو قديم بالذات والصفة ليست بما هو قديم بالذات توجه عليهم ان يقال لم يصح حكمهم بان الصفات مما هو واجب بالذات

فان مالايكون قديما بالذات لايكون واجبا بالذات هذا ويمكن ان يوجه مرادهم فى استدلالهم بان يقال ان القديم لو لم يكن واجبا لذاته اى لذات الواجب لكان محتاجا الى مخصص مباين له اى مفارق له فيكون محدثا اذ لانعنى بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر مباين له فعلى هذا التوجيه لا يرد الاشكال بالصفات القديمة فان وجودها لا يتعلق بايجاد شئ آخر مباين لها وانما يتعلق وجودها بايجاد موصوفها الذى لا تفارق هى عنه قوله باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة واما الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث (لكن يرد ان البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه فان ارادوا بكونه نفسه عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجى على ماسيجئ فى التكوين انشاء الله تعالى فلم لايجوزوا النفسية بهذا المعنى فى الاعراض حتى يلزم تجددها هذا كلامه) فقوله يرد ان البقاء مضاف الى الصفة آه هذا الايراد غير وارد فان المحققين قالوا ان وجود الواجب عينه مع ان الوجود مضاف الى الواجب والحق ان جواز الاضافة بناء على التغاير فى المفهوم لاينافى العينية بحسب الذات بخلاف التكوين ونحوه على تقدير كونه صفة اعتبارية فان الصفات الاعتبارية ليست عين موصوفها لابحسب المفهوم ولا بحسب الذات ثم ان الاعراض الحادثة لوكانت باقية لايتصور ان يكون بقاؤها عينها لانفكاك بقائها عنها وقت حدوثها بخلاف بقاء القديم اذ هو لاينفك عنها اصلا على ان الايراد المذكور وقع كلاما على السند فلايتم ههنا اذ لامانع ان يقول كل صفة قديمة كانت اوحادثة فهى باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة فلا يرد عليه شئ اذ لامذهب للمانع على ماهو المشهور قال الشارح وهذا كلام فى غاية الصعوبة كلمة هذا اشارة الى ماذكره من قوله وانما الكلام فى التساوى بحسب الصدق الى قوله ببقاء وهو نفس تلك الصفة اما قوله فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد فهو رد لقوله وفى كلام بعض المتأخرين تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واما قوله والقول بامكان الصفات ينافى قولهم بان كل ممكن فهو حادث آه رد لقوله فان بعضهم ذهب على ان القديم اعم فههنا لف ونشر ولكن النشر على ترتيب هو غير ترتيب اللف قوله لان بداهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط آه يعنى ان تصور الواجب بعنوان انه محدث بجميع ماسواه على النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا فلا يرد مايقال يحتمل ان يحدث بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب وايجابه بلا قصد لايدل على العلم ولاعلى غيره لان ذلك من جملة العالم فيكون حادثا فلايصدر من القديم بالايجاب ولايخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على ثبوت ماثبت وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار البديع والنظام المحكم له مدخل فى بداهة الحكم والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحى وظاهر كلام الش يعم السمع والبصر لكن فى دلالة الاحداث عليهما على وجه الاتقان تأمل) هذا كلامه فقوله يعنى ان تصور الواجب آه حاصله ان ههنا قياسا مؤلفا على هيئة الشكل الاول وهو ان يقال ان الواجب تعالى هو المحدث بجميع ماسواه على النمط البديع والنظام المحكم وكل من كان كذلك فهو الحى القادر السميع العليم الشائى المريد اما بيان الصغرى فقد علم مما سبق من قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الى آخر برهان التوحيد اذ يفهم من ذلك كله ان الواجب تعالى هو المحدث للعالم بجميع اجزائه وانه لاشريك له فى تصوير النظام المحكم واما الكبرى فهى بديهية اذ يكفى فى التصديق ملاحظة عنوان موضوعها حتى صار ذكر الصفات المذكورة ههنا بمنزلة التصريح بما علم التزاما وذلك لان من الظاهر البين ان الواجب تعالى المحدث بجميع ماسواه على النمط البديع والنظام المحكم لايكون الا حيا قادرا عليما حكيما سميعا بصيرا شائيا مريدا وقوله لان ذلك من جملة العالم متعلق بقوله فلا يرد ولفظة ذلك اشارة الى الوسط المختار وقوله ولايخفى انه انما يتم آه يعنى ان نفى الوسط القديم انما يتم اذا لم يقع الاقتصار على حدوث ماثبت وجوده من الممكنات اذ لووقع الاقتصار على ذلك احتمل ان يكون فى الممكنات وسط مختار قديم ويكون الواجب تعالى موجبا لذلك الوسط ولايكون مختارا اصلا هذا وقد عرفت ان برهان التوحيد كان مبنيا على كونه تعالى صانعا قادرا وان ايجابه الممكنات يكون بمنزله ايجاب الجماد لافعالها فيكون نقصا تعالى الله عن ذلك وقوله والا فيمكن ان يستدل آه يعنى ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم ان لم يكن له مدخل فى بداهة الحكم الكائن فى الكبرى لزم ان يكون ذلك الاعتبار مستدركا هذا اذ يمكن ان يستدل بحدوث العالم على كونه تعالى قادرا مختارا ثم يستدل بكونه قادرا مختارا على كونه حيا عليما سميعا بصيرا فلا حاجة الى ذكر النمط البديع والنظام المحكم وانما قلنا يمكن ان يستدل بحدوث العالم على كونه قادرا مختارا اذ لوكان موجبا

لزم ان يكون العالم قديما لان اثر الموجب القديم يكون قديما والذى كان مسبوقا بالقصد والاختيار يكون حادثا على ماهو المشهور وقوله لكن فى دلالة الاحداث على وجه الاتقان آه لايخفى عليك ان الحوادث قد ترتب على وجود المسموعات والمبصرات كما اذا وجدت صاعقة شديدة فمات من شدت صوتها انسان وكما اذا طلعت صورة حسنة فحصلت شهوة فى قلب رجل اوظهرت صورة قبيحة فحصلت نفرة فى قلب رجل ولاشك ان موت الانسان وشهوة الرجل ونفرته كانت مترتبة على تلك الامور المسموعة والمبصرة وانها كانت مخلوقة له تعالى وداخلة فى النمط البديع والنظام المحكم فمن قال انه مالى لايدرك الامور المسموعة والمبصرة مع انه تعالى يعلم مايترتب عليها من الموت والشهوة والنفرة كان مخالفا لاهل السنة والجماعة فى قولهم انه تعالى يعلم جميع الجزئيات والكليات لايقال المقصود هنا هو اثبات كون السمع والبصر صفة زائدة له تعالى مغايرة لصفة العلم ولاشك ان احداث العالم على وجه الاتقان لايدل على ذلك المقصود لانا نقول بل المقصود ههنا هو اثبات هذه المشتقات له تعالى فيكفى اثبات مفهوم السمع والبصر له تعالى بمعنى ادراك المسموعات والمبصرات ولاشك ان احداث العالم على وجه الاتقان يدل على هذا المقصود كما عرفت واما كون السمع والبصر صفتان زائدتان مغايرتان لصفة العلم فسيجىء الكلام فيه فى اثبات الصفات الوجودية انشاءالله تعالى قال الشارح على ان اضدادها نقايص آه يعنى انه او لم يتصف بهذه الاوصاف لزم ان يتصف باضدادها وهى الموت والعجز والجهل والصمم والعمى والتعطل وكلها نقص يجب تنزيه الله عنها فوجب اتصافه بهذه الاوصاف واعترض على هذا بانه يتوقف على مقدمتين لاصحة لهما احديهما ان الموت والعجز والجهل والصمم والعمى والتعطل اضداد لهذه الاوصاف وهو ممنوع بل هى عدم ملكة لها فلا يلزم من خلوه آه عن هذه الصفات اتصافه تعالى بتلك الاعدام لجواز انتفاء القابلية بالكلية والثانية ان المحل لايخلو عن الشىء وضده وهو ممنوع ايضا فان الهواء مثلا خال عن الالوان المضادة كلها وقوله مما لايتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التمسك بالشرع على التوحيد وقوله وكلامه والحق ان توقف الشرع على كلامه ممنوع وقوله ونحو ذلك كالحيوة والقدرة والعلم والارادة فهذه صفات يتوقف عليها الشرع واما شمول قدرته تعالى وشمول علمه وكونهما صفتين زائدتين فجاز ان يتوقف على الشرع قوله وهذا مبنى على ان بقاء الشىء معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد موجود فى نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع ايضا هذا كلامه) ولايخفى عليك ان بقاء الشىء معنى زائد فى العقل على وجوده سواء كان البقاء بمعنى استمرار الوجود او بمعنى آخر فالحق ان مراد الش ههنا هو منع كون البقاء معنى زائد فى الخارج وانه موجود فى نفسه لامنع كونه زائدا فى العقل اذلامعنى بمنع كونه زائدا فما ذكره المحشى من قوله وعلى ان هذا الزائد موجود فى نفسه آه ليس كما ينبغى فانه يشعر ان الشارح لم يقصد منع كون هذا الزائد موجودا فى نفسه ولكن الشارح قد قصده كما عرفت قال الشارح معنى قولنا وجد ولم يبق آه هذا جواب عن حجة من زعم ان البقاء زائد على الوجود لوكان نفس الوجود لم يصح اثباته مع نفيه فانه تناقض وحاصل جوابه ان المنفى نسبة الوجود الى الزمان الثانى لانفيه من حيث هو هو فلا يلزم التناقض مع ذلك لايلزم زيادته فى الخارج فتأمل قوله كما فى اوصاف البارى تعالى (يعنى ان تفسير القيام بالتبعية فى التحيز غير مطرد فى اوصاف البارى تعالى وقد دفع بان التفسير لقيام العرض لالمطلق القيام واوصافه تعالى ليست اعراضا ولذا حكموا ببقاءها وعدم بقاء الاعراض هذا كلامه) فقوله غير مطرد اى غير جامع لعدم صدقه على صفاته تعالى وقوله وقد رفع بان التفسير لقيام العرض آه فيه بحث فانه كلام على السند وهو ههنا غير مقبول اذ للمانع ان يقول معنى قيام العرض ايضا هو اختصاص الناعت بالمنعوت فلم لايجوز قيام العرض بالعرض اختصاص الناعت بالمنعوت ومع قيام احدهما بالآخر بالمعنى المذكور جاز ان يكون كلاهما تابعين فى التحيز فى الجسم ونحن ههنا بصدد المنع لابد لنفى ذلك من دليل فح جاز ان يكون الاعراض متصفة بصفة البقاء قوله وانتفاء الاجسام فى كل آن آه هذا رد اجمالى لدليلهم وحاصله ان ماذكره استدلالى فى مقابلة الضرورة لان اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقائها ليس مابعد عندالعقل من عدم بقاء الاعراض فبقاؤها ضرورى ايضا) هذا كلامه فقوله هذا رد اجمالى اى هذا نقض اجمالى حاصله ان دليلكم ملزوم للمحال لانه لابطال ماهو ضرورى معلوم بالمشاهدة فيكون دليلكم باطلا قطعا هذا ولك ان تجعل ابطالا للمقدمة القائلة بان الاعراض يمتنع بقاؤها وحاصله ان القول بامتناع بقاء الاعراض باطل كما ان القول بامتناع بقاء الاعراض بط والدليل على ذلك هو مشاهدة البقاء قال الش وبهذا تبين اى وبما ذكرنا من ان الحركة الواحدة تكون سريعة

بالقياس الى حركة وتكون بطيئة بالقياس الى حركة اخرى تبين ان الحركة السريعة والحركة البطيئة ليستا نوعين من جنس الحركة مختلفين بالذات والحقيقة وانما يختلفان بالاضافة والعوارض وقوله وذلك من امارات الحدوث اى امارة الامكان قوله وارادوا به الماهية الممكنة (فيلزم ان يكون ممكنا وان يزيد وجوده على ماهيته ووجود الواجب عين ذاته عندهم) هذا كلامه فقوله فيلزم ان يكون ممكنا اعلم ان كونه ممكنا لم يصرح فى كلامهم لكنه لازم لتعريفهم وهو قولهم الجوهر ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع وذلك انما يتصور فيما يكون وجوده غيره فان قولهم اذا وجدت معناه اذا اتصفت بوجودها الخاص فيفهم من عبارتهم هذه ان وجودها وصف زائد لها فتكون هى ممكنة اذ لو كانت واجبة لكان وجودها عينها لا زائدا عليها قال الش واما اذا اريد القائم بذاته قال بعض الكرامية انه تعالى جسم اى موجود قال بعضهم انه تعالى جسم اى قائم بذاته ولا نزاع معهم الا فى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى وهذا عندنا موقوف على اذن الشرع وعندهم لا يتوقف على اذن الشرعى وقوله وذهاب المجسمة بالجر عطفا على تبادر الفهم قوله وفيه نظر للقطع بتغاير المفهومات وايضا لا نم ان الاذن بالشئ اذن بمرادفه ولازمه كيف لا وقد يكونان موهمين للنقض ولا شك فى صحة اطلاق مثل خالق كل شئ ويلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق اللازم قبل الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع انه يرادف الشافى وليس بشئ لان الطبيب هو العالم بالطب والشافى من يفيد الشفاء) هذا كلامه فقوله لا نسلم ان الاذن بالشئ اذن بمرادفه اذ يصح اطلاق العالم على الله تعالى لورود اذن الشرع على ذلك ولا يصح اطلاق العارف عليه تعالى مع ان المعرفة مرادف للعلم وذلك لعدم ورود اذن الشرع على الاطلاق ولكونه موهما للنقص لان المعرفة قد تجئ بمعنى الادراك المسبوق بالجهل وهذا نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه وقوله وقد يكون ان الضمير راجع الى مرادفه ولازمه وقوله مع عدم جواز اطلاق اللازم والحق انه يجوز شرعا اطلاق خالق القردة والخنازير اذا لم يقصد الاستهزاء والاستقباح واما اذا قصد الاستهزاء والاستقباح فذلك كفر راجع الى الاستهزاء والاستقباح لا الى الاطلاق واما الاطلاق فهو جايز بل واقع فيما بين اهل الشرع قوله وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا لكنه يعتبر فى التجزى كون ما اليه الانحلال مامنه التركيب بخلاف التبعيض) هذا كلامه فقوله يعتبر فى التجزى هذا سهو والصواب ان يقال يعتبر فى الانحلال كون ما اليه الانحلال مامنه التركيب بخلاف التجزى والتبعض وذلك لان انحلال الشئ هو عبارة عن بطلان تركيبه وعوده الى اجزائه الاصلية وان التجزى والتبعض عبارتان عن الانقسام مطلقا قوله لان معنى قولنا ماهو من اى جنس هو (صرح به السكاكى وغيره وهذا المعنى هو الذى نفى عنه تعالى نعم لها معان آخر مثل السؤال عن الحقيقة او الوصف ولا يتعلق غرضنا بذلك لكن يرد ان يقال المعتبر فى الماثية هو الجنس اللغوى لا المنطقى وهم يعدون البشر جنسا فلا يلزم التركيب) هذا كلامه فقوله مثل السؤال عن الحقيقة وهو ان يقال ما الانسان اى هو اى حقيقة من الحقايق وقوله او الوصف وهو ان يقال مازيد اى هو على اى وصف من الاوصاف وقوله وهو الجنس اللغوى لا نزاع فى ان معنى الجنس اللغوى اعم باعتبار الصدق من معنى الجنس المنطقى لصدقه على النوع الطبيعى كالانسان مثلا بخلاف الجنس المنطقى لكننا ندعى ان الجنس اللغوى لا يتحقق بدون الجنس المنطقى او النوع الطبيعى اذ لو تحقق بدونهما فى حقيقة كانت تلك الحقيقة بسيطة مباينة لسائر الحقايق بالكلية فلا يكون بينهما وبين غيرها مجانسة لغوية ايضا فظهر انه تعالى لو اتصف بالمجانسة باى معنى كان يلزم التركيب عقليا او كان التركيب خارجيا تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما مشاركة الحقيقتين فى الوجود المطلق والمعلومية المطلقة ونحو ذلك فلا يسمى مجانسة لا فى العرف ولا فى الاصطلاح فظهر انه لا اشكال فى كلام الش اصلا قوله والبعد عبارة (يعنى ان البعد عبارة عن امتداد له نوعان عند القائل بوجود الخلاء واما عند اصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة هذا كلامه) فقوله له نوعان احدهما البعد الموجود والقائم بالجسم وهو المسمى بالجسم التعليمى والثانى البعد الموجود المجرد عن المادة القائم بنفسه وهو المسمى بالفراغ المفطور وهذا البعد هو مكان الجسم عند بعض الفلاسفة وهو موهوم عند المتكلمين ويسمونه الفراغ الموهوم واما عند اصحاب السطح وهم الذين كانوا يقولون المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الماء والهواء مثلا وهؤلاء كانوا يقرون بوجود الجسم التعليمى وينكرون بوجود الفراغ المفطور وقوله بالمقايسة اى بالمقايسة على الفراغ المفطور قوله فيلزم قدم الحيز (هذا مبنى على وجود الحيز وهذا مذهب خلاف المتكلمين) هذا كلامه يعنى ان الحيز عندهم هو الفراغ الموهوم وهو لا شئ محض عندهم فكيف

يكون قديما والحال ان القديم هو الموجود الذى لااول لوجوده هذا ولعل الشارح اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا مح فى حقه تعالى اذ يلزم ح ان يكون تحيز وضع مخصوص ازلى يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا وان يكون البارى تعالى محتاجا الى ذلك الامر الوهمى فى الازل وكل ذلك مح عليه تعالى واراد بقدم الحيز قدم التحيز وقدمه مح عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تتالى الاكوان الغير المتناهية فى الازمنة الماضية الغير المتناهية وبطله برهان التطبيق قوله فيكون محلا للحوادث لان الحصول فى الحيز من الاكوان والاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين) هذا كلامه والاكوان عندهم اربعة انواع الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ولوكان شئ من هذه الانواع الاربعة حادثا فى ذاته تعالى يلزم ان يكون محلا للحوادث وهو محال تعالى قوله اما ان يساوى او ينقص او يزيد هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشئ على حيزه ونقصانه منه فى جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبنى على تناهى الابعاد والالجاز ان يساوى الحيز الغير المتناهى نعم يلزم التحيز ح لكن الكلام فى لزوم التناهى هذا كلامه) فقوله فلا يتصور زيادة الشئ على حيز قيل هذا بنى على العرف حيث يقال زيد فى المسجد اوفى الكرسى فيجعل المسجد اوالكرسى حيزا لزيد مع ان المسجد ازيد من زيد والكرسى انقص من هذا ولك ان تقول ان عدم تصور زيادة الشئ على حيزه لايضر المستدل بل ينفعه فان زيادة الشئ على حيزه ونقصانه عن حيزه كلاهما باطلان باجماع العقلاء ومقصود المستدل ههنا هو بيان بطلان الاحتمالات الثلاث وهو حاصل مع الزيادة وقوله والالجاز ان يساوى الحيز الغير المتناهى هذا راجع الى المنع الذى لايضر المعلل اصلا بل ينفعه اذله ان يقول انه تعالى لويساوى الحيز الغير المتناهى لجاز ان يتجزى تجزيات غير متناهية وهذا استحالة من ان يزيد على الحيز ويقبل التجزى فى الجملة كما ذكره ولاشك ان الاشارة الى بطلان التجزى فى الجملة يكون كافيا من الاشارة الى بطلان التجزيات الغير المتناهية فلا حاجة الى ذكر احتمال ان يساوى الحيز المتناهى قوله باعتبار عروض الاضافة فان الدار المبينة بين الدارين علو بالنسبة الى ماتحتها وسفل بالنسبة الى مافوقها هذا كلامه) واما تفسير الجهة هى التى حد وطرف فهو ماقالوا الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالقرب منه والحصول عنده ثم ان الجهات على مااشتهر بين الناس ست اخذها العامة من جهات الانسان واطرافه التى هى القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت والله منزه عن ان يكون فى جهة من الجهات قال الشارح عبارة عن متجدد اى متجدد معلوم يقدر متجدد آخر غير معلوم وقوله والله تعالى منزه عن ذلك يعنى ان التغير التدريجى زمانى بمعنى ان يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولايتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعى متعلق با لان فما لايتغير فيه اصلا لاتعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تع مقارن للزمان وحاصل مع حصوله وامانه زمانى اوآنى اى واقع فى احدهما اوكلاهما فكلا كذا فى شرح المواقف وقوله الالفاظ المترادفة كالتبعض والتجزى قوله اما ان يتصف بصفات الكمال وجه ضعفه ان صفات الكمال هى العلم والقدرة واخواتهما ولايلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب ويرد عليه ان جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وايضا صفة الكمال وهو العلم التام والقدرة التامة ونحوهما وهى لاتوجد الا فى الواجب هذا كلامه) فقوله وجه ضعفه آه هذا اختيار الشق الاول ومنع لزوم تعدد الواجب وبعض الافاضل اختار الشق الثانى فقال لانم ان اجزاءه ان لم تتصف بصفات الكمال يلزم النقص وانما يلزم النقص اولم يتصف المجموع بصفات الكمال لكن لم لايجوز ان يتصف المجموع بصفات الكمال وان لم يتصف كل واحد من اجزاءه بصفات الكمال لابد لنفى ذلك من دليل وقوله ويرد عليه آه مقصوده دفع المنع المذكور واثبات المقدمة الممنوعة وهى لزوم تعدد الواجب على تقدير اتصاف اجزائه تعالى بصفات الكمال وقوله وهى لاتوجد الا فى الواجب اى فيلزم تعدد الواجب على تقدير اتصاف اجزاءه بالعلم التام والقدرة التامة ونحوهما قال الشارح فيفتقر الى مخصص آه هذا ممنوع لم لايجوز ان يكون المخصص نفس ذاته تعالى ومساوات ذاته الى جميعها ممنوعة ايضا وعدم دلالة المحدثات عليها لايدل على عدم ثبوتها فى نفس الامر قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة مثل قوله تعرج الملائكة والروح اليه وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله تع يدالله فوق ايديهم هذا كلامه) فقوله تع تعرج الملئكة مثال للنص الظاهر فى الجهة والجسمية وقوله ع م ان الله خلق آدم على صورته مثال للنص الظاهر فى الصورة وقوله تع يدالله مثال للنص الظاهر فى الجارحة ومن النصوص الظاهرة فى الجهة قوله تع الرحمن على العرش استوى وفى الجسمية قوله تع وجاء ربك والملك صفا صفا وفى الصورة قوله عليه السلام رايت ربى على صورة شاب امرد وفى الجوارح قوله تع كل شئ هالك

الا وجهه قال الشارح فوجب ان يفوض علم النصوص الى الله تع آه وذكر فى شرح المواقف انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على نفى المكان والجهة كيف ومهما تعارض الدليلان وجب العمل بهما ما امكن فتاول الظاهر اما اجمالا فيفوض تفصيله الى الله تعالى كما هو رأى من يقف على الا الله فى قوله تع وما يعلم تأويله الا الله وعليه اكثر السلف واما تفصيلا كما هو رأى طائفة قوله اويؤل بتأويلات آه بان يقال معنى العروج اليه العروج الى موضع يتقرب اليه تع بالطاعة ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى اليد القدرة هذا كلامه) واما معنى الاستواء فهو الاستيلاء ومعنى جاء ربك اى جاء امره ومعنى وجه الذات ومعنى قوله عليه السلام على صورة شاب امرد اى صفة كاملة قال الشارح فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه فان علم الخلق بان الله تع عالم قادر يماثل علم الخلق تع فى كونه حكما ايجابيا مطابقا للواقع فيثبت المماثلة بين العلمين قلنا المراد بعلم الخلق وعلم الحق تع جنس العلمين ولا شك ان جنس علم الخالق لا يسد مسد جنس علم الحق تع فلا تماثل بينهما ولا عبرة بذلك القدر من المشابهة قوله وقد صرح بان المماثلة آه يريد ان هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثله بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك فى بعض الوجوه كاف فى المماثلة والتوفيق ماسيجئ هذا كلامه) فقوله ان الاشتراك فى بعض الوجوه كاف اما كونه كافيا فيما عدا كون العلم صفة فظاهر واما فى كونه صفة فلان الصفة باقية لا تتجدد بتجدد الامثال بخلاف العرض فانه حادث ومتجدد بتجدد الامثال فلا تماثل بين الصفة والعرض قال الشارح كالكيل اى كجنس الكيل فان جنس الكيل هو ما به المماثلة بين الكيلين من جميع وجوه الكيل فلو كان احد المكيلين مساويا لصاع مخصوص ينبغى ان يكون المكيل الآخر مساويا بذلك الصاع ولو كان احد المكيلين انقص من صاع مخصوص بقدر مخصوص اوكان زيد منه بقدر مخصوص ينبغى ان يكون الآخر كذلك بالنسبة الى ذلك الصاع حتى يكون المكيلان وليس فى الكيل وان كان احدهما مخالفا للاخر فى شئ من الوجوه المذكورة لم يكونا مماثلين فى الكيل قوله نقص وافتقار الى مخصص يرد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة هذا كلامه) لا يخفى عليك ان المعتبر فى شمول علم البارى تع هو شموله بالنسبة الى ما يمكن معلوميته لا بالنسبة الى ما يمتنع معلوميته كما ان المعتبر فى شمول قدرته تع شمولها بالنسبة الى ما يمكن مقدوريته لا بالنسبة الى ما يمتنع مقدوريته فحاصل الدليل هو ان الجهل ببعض ما يمكن معلوميته او العجز عن بعض ما يمكن مقدوريته نقص وافتقار الى مخصص اما كونه نقصا فظاهر واما كونه افتقارا الى مخصص فلان الناقص لا يكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون فى وجوده وسائر صفاته محتاجا الى مخصص تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله لا يعلم الجزئيات اى من حيث هى جزئيات بل يعلمها من حيث كليا انها قال جمهور الفلاسفة انه تع لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا يلزم التغيير فى ذاته تع من صفة الى اخرى وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة لان ادراكها انما يكون بالآن جسمانية والله تع منزه عن الجسمانية واما الجزئيات التى ليست متشكلة ولا متغيرة فانه تع يعلمه كذاته وذوات العقول والجواب منع لزوم التغير انما هو فى التعلقات وايضا ادراك الامور المتشكلة انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول صورة الشئ اما اذا كان اضافة محضة كما قاله المعتزلة اوصفة حقيقية ذات اضافة كما قاله الاشاعرة فلا حاجة الى آلة جسمانية وقوله كعلم المنجم وذلك مثل علم المنجم بان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى مجئ الغد فى بيت مظلم مستديما لذلك العلم فلم يعلم لاجل الظلمة وقوله الغد ولكن لا يتغير ذلك العلم المستديم سواء دخل زيدا ولم يدخل قوله ولا يقدر على اكثر من واحد لا يقال مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة تنافيه لانا نقول منافى الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فمتفق عليها بين الفريقين الا ان الفلاسفة جعلوه مشية الفعل لازمة هذا كلامه) فقوله بمعنى صحة الفعل والترك اى يصح منه تع ايجاد العالم وتركه فليس شئ منها لازمة لذاته تع والى هذا مذهب المتكلمون كلهم وقوله متفق عليها آه الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانى يمتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتين فى حق الله تع سبحانه وكذا فى شرح المواقف قال الشارح والدهرية انه لا يعلم ذاته لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين الشيئين المتغايرين ونسبة الشئ الى نفسه مح والجواب ان التغاير الاعتبارى كاف لتحقق العلمية وقوله لا يقدر على خلق الجهل والقبح لانه مع العلم بقبح ذلك يكون سفها وبدون العلم به يكون جهلا وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تع عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تع فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اى وجه شاء وقوله لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما

طاعة مشتملة على مصلحة اومعصية مشتملة على مفسدة اوسفه خال عنهما اومشتمل على متساويين منهما والكل ح على الله تع والجواب ان ماذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا واما فعله تع منزه من هذه الاعتبارات وقوله لايقدر على نفس مقدور العبد بدليل التمانع وهو انه لواراد الله تع فعلا من افعال العبد بان يوجده فيه واراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان اولا وقوعهما فيرتفع النقيضان اووقوع احدهما فلاقدرة للآخر على مراده والمقدر خلافه والجواب انه مبنى على تأثير القدرة الحادثة وهو باطل اذلا مؤثر الا الله تعالى على ان قدرة الله تع اقوى من قدرة العبد لايمانع قدرته تع قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام فى زيادة الحقيقة ولايدل عليها هذا كلامه) الظاهر ان مراد الشارح ههنا هو زيادة مفهوم الحى والقادر ونحو ذلك على مفهوم الواجب فلذا قال وليس الكل الفاظا مترادفة لكن هذا لايدل على ماهو المدعى من ان حقيقة الحيوة والقدرة اونحو ذلك زائدة على حقيقة الواجب تع نعم لوتصورت تلك المفهومات بحقايقها وتصورت ايضا ذات الواجب بحقيقتها وامكن حمل تلك الحقائق على ذات الواجب تعالى دون العكس حصل المطلوب وهو زيادة حقايق تلك المفهومات على ذات الواجب تعالى لكن حصول ذلك التصور الواصل الى كنه ذات الواجب والى كنه تلك الحقايق باطل قطعا قوله وان صدق المشتق على الشئ يقتضى آه ان اراد اقتضاء ثبوت المأخذ فى نفسه بحسب الخارج فمنقوض بمثل الواجب والموجود وان اراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلايتم بذلك غرضهم وقد فرعوا عليه الازلية بناء على امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى هذا كلامه) فقوله ان اراد اقتضاء ثبوت المأخذ آه ان اراد بالاقتضاء فى قوله يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق فى الخارج فذلك القول منقوض بمثل الواجب والوجود والاول والاخر فان مأخذ اشتقاق كل منها ليس بموجود فى الخارج وقوله فلايتم بذلك غرضهم لان غرضهم اثبات وجود صفاته تع فى الخارج وصدق المشتقات عليه تع لايقتضى ذلك العرض وانما يقتضى اتصافه تع بالمأخذ فى نفس الامر وان لم يكن المآخذ موجودات فى الخارج وقوله وقد فرعوا عليه آه اشارة الى بيان ان غرضهم هو اثبات وجود الصفات فى الخارج والحق ان الاشاعرة لايقدرون على اثبات ذلك الغرض بدليل قطعى لكنا مكلفون بمعرفة انه تع عالم قادر سميع بصير ونحو ذلك لابمعرفة ان علمه تع اونحوه صفة حقيقية له تع موجودة فى الخارج لايكلف الله نفسا الا وسعها قوله عالم لاعلم له ان قلت لعل مرادهم انه عالم لاعلم صفة حقيقية له تع قلت يأباه قولهم بان له عالمية لانها ليست صفة حقيقية ايضا وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة هذا كلامه) فقوله لانها ليست صفة حقيقية ايضا اى لا العالمية ليست صفة حقيقية كما ان العلم ليست صفة حقيقية على رغمهم مع انهم اثبتوا العالمية له تع فوجب عليهم ان يثبتوا العلم ايضا اذلافرق فى عدم كونهما صفة حقيقية ولما كانوا ينفون العلم مع اثباتهم العالمية ظهر ان مرادهم نفى صفة العلم بالكلية هذا وانت خبير بان العالمية عندهم من قبيل الاحوال والحال ثابتة فى الخارج عندهم وليست بمعدومة فتكون العالمية من قبيل الصفات الثابتة فى الخارج واما العلم هو من قبيل الصفات الاعتبارية المحضة عندهم فلا يلزم من نفى ثبوت الثانى فى الخارج نفى ثبوت الاول فى الخارج ومعنى علمه تع عندهم هو اتصافه بصفة العالمية والموجب للعالمية هو نفس ذاته تعالى واما من انكر الحال منهم فهو كان ينكر ثبوت صفة العالمية فى الخارج كما كان ينكر ثبوت صفة العلم كذلك فلااشكال عليه اصلا قال الشارح وقد نطقت النصوص بثبوت علمه مثل قوله تع ولايحيطون بشئ من علمه ولايخفى عليك ان هذا يدل على زيادة مفهوم العلم على ذاته تع والمقصود بيان زيادة حقيقة العلم على ذاته تع فى الخارج قوله ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه تع فيه تأمل بل المدلول هو اضافة التميز والانكشاف التى يسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب المواقف لاثبت فى غير الاضافة هذا كلامه) فقوله هو اضافة التميز اى الاضافة التى هى التميز وقوله لاثبت فى غير الاضافة اى لاثبوت فالحاصل ان المسلم هو اتصافه تع بمفهوم العالمية والقادرية والمريدية ونحو ذلك من المفهومات الاضافية الاعتبارية دون الصفات الحقيقية التى مأخذ اشتقاق تلك المفهومات الاضافية قوله ويلزمكم كون العلم قدرة لهم ان يقولوا اى والمفهومين هو المحال وليس يلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمحال هذا كلامه) يعنى ان المحال هو اتحاد مفهوم العلم والقدرة وهذا ليس بلازم مما زعموا من ان صفاته عين ذاته وان اللازم هو اتحاد ذات العلم والقدرة وهذا ليس بمحال وكذا الحال فى سائر الصفات التى ادعوا انها عين الذات ومنشأ هذا الوجه

الذى ذكره الشارح هو عدم الفرق بين مفهوم الشئ وحقيقته قوله وكون الواجب غير قائم بذاته لهم ان يقولوا حقيقة العلم فى شانه تع قائم بذاته لاعين ذاته لانه عين ذاته هذا كلامه) فان قلت كيف يتصور كون صفة الشئ عين حقيقته مع ان كل واحد من الصفة والموصوف يشهد بمغايرته لصاحبه ببداهة العقل قلت ليس معنى ماذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان كما تخيلته انت بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه مايترتب على ذات وصفه معا فعلى هذا هذا يكون الذات والصفة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حققه الى نفى الصفات مع حصول نتايجها وثمراتها من الذات وحدها هذا مأخوذ من شرح المواقف قال الشارح لا كما يزعم الكرامية حيث قالوا كل حادث يحتاج اليه البارى تع فى ايجاده للخلق هو قائم بذاته تع ثم اختلفوا فى ذلك الحادث فقيل هو الارادة وقيل هو قوله تع كن قالوا اما خلق باقى المخلوقات فذلك يكون مستندا لا الارادة والى قوله كن واما الارادة او القول فهو مستندا الى القدرة القديمة وقوله لاستحالته متعلق بقوله لا كما يزعم وقوله هو قائم بغيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبى عليهما السلام وقوله فى كلام المتقدمين حيث قالوا الواجب والقديم مترادفان وقوله وفى كلام المتأخرين كالامام حميد الدين الضريرى قوله اشار الى الجواب بقوله آه انما لم يقل اجاب بقوله لان الجواب التام نفى المغايرة بين الذات والصفات بعضها مع بعض والمص قد اقتصر على الاول لكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير وبه يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اوليست متغايرة ولان الغرض الاصلى ههنا بيان حكم الصفات ولذلك كذا قوله لاهو والا فلادخل له فى الجواب هذا كلامه) فقوله قد اقتصر على الاول اى اقتصر فى الجواب على نفى المغايرة بين الذات والصفات حيث قال ولاغيره ولم يتعرض على نفى المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض اذ لو تعرض على ذلك القائل ولاهى متغايرة بعد قوله لاهو ولاغيره وقوله اشار الى ان التعدد فرع التغاير اى اشار اليه بقوله فلايلزم تكثر القدماء اى تعدد القدماء يعنى ان تعدد القدماء فرع التغاير ولا يغاير ههنا اصلا فلايلزم تعدد القدماء لا بالنسبة الى الذات والصفات ولا بالنسبة الى الصفات بعضها مع بعض اولاتغاير هناك اصلا وقوله ولان الغرض الاصلى عطف على قوله لان الجواب التام اى انما لم يقل اجاب بقوله اذ ليس الغرض الاصلى ههنا الجواب بل الغرض الاصلى هو بيان حكم الصفات ولذا ذكر قوله لاهو اذ لو كان الغرض الاصلى الجواب لما ذكر قوله لاهو اولادخل له فى الجواب اصلا قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء ولك ان تحمل كلام المص على انه لايلزم قدم الغير فلامحذور لان المحذور تعدد القدماء المتغايرة لامطلق التعدد فلا يرد السؤال قطعا وانما حمل الشارح على ماذكره لشهرته فيما بين القوم هذا كلامه) فقوله ولك ان تحمل آه يعنى ان الشارح قد حمل كلام المص على منع ملازمة قول المعتزلة وهو قولهم فيلزم تعدد القدماء فلذا اعترض عليه الشارح فيما بعد بقوله ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على تقدير التغاير آه ولك جاز ان تحمل كلام المص على منع استحالة اللازم لاعلى منع الملازمة فح لايرد عليه ذلك الاعتراض الذى اورده الشارح بقوله ولقائل ان يمنع آه وقوله لشهرته فيما بين القوم لايخفى ان المتبادر عند الخلاف تعدد القدماء او تكثر القدماء هو تعدد القدماء المتغايرة او تكثرها فكانه قال فلايلزم قدم الغير ولاتكثر القدماء المتغايرة اى لانسلم لزوم المح الذى هو تعدد القدماء المتغايرة فلايرد عليه ايضا الاعتراض الذى اورده الشارح بقوله ولقائل ان يمنع آه فلذا قال الشارح فيما بعد فالاولى ولم يقل فالصواب فتأمل قوله ولكن لزمهم ذلك قيل اللزوم غير الالتزام فلا كفر الا بالالتزام وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا وكذا قال فى المواقف من يلزمه الكفر ولايعلم به فليس بكافر ولاشك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى البديهيات على ان قوله تع ومامن اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالهة وذوات ثلثة وايضا ترتب الحكم على المشتق يدل على علية مأخذ الاشتقاق فان انحصرت العلة فى الالتزام تعين ذلك منهم وعبارة الشارح انما يشير الى الاول هذا كلامه) فقوله من اجلى البديهيات هذا ممنوع فان اجلى البديهيات انما هو لزوم الذاتية للانتقال من مكان الى مكان لا الانتقال من موصوف الى موصوف مع ان الكلام فيه اذ يمكن للمانع ان يقول لم لايجوز ان تقوم صفة بعينها بموصوف مخصوص بعد قيامها بموصوف آخر مخصوص قال السيد الشريف جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا لاتدريجيا فيكون آن مفارقته عن محله هو آن مفارقته عن محل آخر هذا كلامه) اى فلايلزم وقت الانتقال ان يكون الغرض ذاتا قائما بنفسه فتأمل وقوله على انهم متعلق بقوله شاهد اى دال على انهم كانوا يقولون بتعدد الالهة وذلك لان الاله معناه هو المعبود بالحق فهم كانوا يقولون بتعدد المعبودات بالحق

فهذا قول بالذوات الثلثة المستحقة للعبادة فقد كفروا وقوله ترتب الحكم على المشتق آه المراد بالحكم هو كفرهم والمراد بالمشتق هو قوله تعالى قالوا ان الله ثالث ثلثة والمراد بمأخذ الاشتقاق هو قولهم بان الله ثالث ثلثة قوله فان الحصر العلة فى الالتزام آه اى الحصر علة كفرهم فى التزامهم الكفر تعين ذلك الالتزام منهم يعنى تعين ان كفرهم كان بسبب التزامهم الكفر لا بسبب لزوم الكفر المعلوم وقوله الى الاول اى الى ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا قوله هى الوجود والحيوة والعلم من غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلث صفات وقالوا انه تع جوهر واحد ثلثة اقانيم وارادوا بالجوهر القايم بذاته وبالاقنوم الصفة وقد يوجه بانه ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لايلايمه قولهم بالقدماء الثلثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحدة هذا كلامه) فقوله لكن لايلايمه قولهم بالقدماء الثلثة المشهور انهم كانوا يقولون بالآلهة الثلث لكن قولهم بالقدماء الثلثة ممنوع ويؤيده ماذكر فى شرح المواقف انه لامخالف فى هذه المسئلة اى فى مسئلة التوحيد الا الثنوية دون الوثنية فانهم لايقولون بوجود آلهين واجبى الوجود ولايصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليهم اسم الآلهة واما الثنوية فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان وذكر فى موضع آخر من المواقف فى ضبط مذهب النصارى انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله تع بالمسيح اوحلول ذاته فيه اوحلول صفته فيه كل ذلك اما ببدن عيسى عليه السلام اوبنفسه فهذه ستة واما ان يقولوا حصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا شريفاله واكراما فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالستة الاول باطلة لامتناع اتحاد الاثنين وامتناع حلوله تع فى غيره والسابع ايضا باطل كما سنبين ان لامؤثر فى الوجود الا الله تع هذا فمن ههنا يعلم انهم لم يقولوا بالقدماء المتغايرة لكنهم انما كفروا بسبب انهم اثبتوا بسوى الله تع آلها مستحقا للعبادة وان لم يقولوا بقدمه قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد آه العدد هو الكم المنفصل والانفصال فى الواحد فلا يكون عددا ولذا فسروه بما هو نصف مجموع حاشيتين ومنهم من قال العدد مايقع فى العد فيكون اعم من الكم المنفصل وكلام الشارح مبنى على هذا المذهب او على التغليب هذا كلامه) فقوله نصف مجموع حاشيتيه اى نصف مجموع جانبيه فان كل عدد له جانبان احدهما جانب مافوقه والآخر ماتحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب والاثنين عدد اذ هو نصف مجموع حاشيتيه فان احدى حاشيتيه هى الواحد والحاشية الاخرى هى الثلثة ثم ان مجموع الواحد والثلثة هو الاربعة والاثنان نصف الاربعة فيكون الاثنان نصف مجموع حاشيتيه وكذلك الثلثة عدد اذ هو نصف مجموع حاشيتيه وهما الاثنان والاربعة ومجموعهما هو الستة والثلثة نصف الستة فيكون الثلثة نصف مجموع حاشيتيه وكذا الكلام فى الاربعة فانه نصف مجموع الثلثة والخمسة وذلك المجموع هو الثمانية فيكون الاربعة نصف مجموع حاشيتيه كما عرفت وقوله وكلام الشارح مبنى على هذا المذهب لايخفى عليك ان قوله من الواحد غير واقع موقعه لان قوله متعددة ومتكثرة خبر لمراتب الاعداد فلا يصح ان يعد الواحد من مراتب الاعداد سواء كان الواحد من قبيل الاعداد اولم يكن فالحق ان ذكر الواحد منها استطرادى بناء على انه جزء اصلى لجميع مراتب الاعداد قوله مع ان البعض جزء من البعض يرد عليه انهم اتفقوا على ان كلا من المراتب لايتألف الا من وحدات مبلغها تلك المرتبة فاجزاء العشرة عشرة وحدات لاخمستان ولا ستة واربعة الى غير ذلك من الاحتمالات هذا كلامه) قال ارسطوا ان العشرة ليست ثلثة اوسبعة ولااربعة وستة ولاغير ذلك من الاعداد التى يتوهم تركب العشرة منه لامكان تصور العشرة بكنههما مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل وحدة من وحدات العشرة من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلاشبهة فلايكون شئ من تلك الاعداد داخلا فى حقيقتها كذا فى شرح المواقف ولايخفى عليك ان الاثنين من الثلثة مثلا لايغاير الثلثة كما ان الواحد من الثلثة لايغاير الثلثة وكذلك الثلثة من الاربعة لايغاير الاربعة كما ان الواحد من الاربعة لايغاير الاربعة وبالجملة ان كل عدد اذا اعتبر داخلا فى عدد آخر وجزأ منه فانه لايغاير الآخر والا يلزم الانفكاك بينهما وانه بط قطعا اذ لوانفك احدهما عن الآخر يلزم انفكاك الواحد الذى هو جزء المنفك عن الآخر ايضا وانه مح لان جزء هذا المنفك جزء من ذلك الآخر ايضا فيلزم انفكاك جزء ذلك الآخر عن نفسه هذا خلف اذا عرفت ماذكرناه ظهر لك ان ماذكره المحشى قوله يرد عليه آه لايضر للشارح اصلا فان مقصوده نفى المغايرة بين العددين المذكورين وهو حاصل كما عرفت واما اطلاق الشارح الجزء على العدد الداخل

فى الآخر فذلك مبنى على العرف العامة او على التجوز فلا اشكال فى كلامه اصلا قال الشارح رحمة الله وايضا لا يتصور النزاع من اهل السنة آه اى لا يصح لهم منع ملازمة قول المعتزلة اذ يلزم تعدد القدماء بالاتفاق فان الصفات القديمة متعددة ايضا فلا يصح لهم ان يمنعوا ماهو مذهبهم قوله فالاولى ان يقال وقد يجاب ايضا بان القديم هو الازلى القائم بنفسه ولو سلم فالكفر تعدد القدماء بالذات المطلقة ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين هذا كلامه) فقوله فالاولى ان يقال آه اشارة الى منع بطلان اللازم اى لا نسلم استحالة تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة لكن ذلك ليس بلازم مما ذكرناه وقد عرفت فيما سبق وجه قوله فالاولى دون ان يقال فالصواب فارجع اليه وقوله فان القديم هو الازلى هذا اشارة الى منع الملازمة اى لا نم لزوم تعدد القدماء فان القديم هو الازلى القائم بنفسه والصفات ليست قائمة بانفسها فلا يكون قديمة وان كانت ازلية وقوله فالكفر تعدد القدماء بالذات اشارة الى منع بطلان اللازم اى لا نم استحالة تعدد القدماء مطلقا بل المستحيل هو تعدد القدماء بذواتها دون تعدد القدماء بموصوفها وقوله لا يوافق مذهب المتكلمين فان القول بالقديم بالذات انما هو من اصطلاح الفلاسفة حيث قسموا القديم مطلقا الى القديم بالذات والى القديم بالزمان والثانى اعم من الاول لصدق الثانى على العقول العشرة دون الاول فانه لا يصدق الا على الواجب تعالى قوله واما فى نفسها فهى ممكنة قد سبق مافيه من انه يخالف ما اشتهر بينهم من ان كل ممكن محدث اى مسبوق بالعدم هذا كلامه) وقد عرفت فيما سبق ايضا ان مرادهم هو ان كل ممكن سواه تع فهو حادث وان صفاته تع ليست مما سواه وغيره عندهم وانما قالوا ان كل ممكن سواه تع فهو حادث لانه تع فاعل مختار واثر المختار لا يكون الا حادثا لانه مسبوق بالقصد والاختيار على مامر قوله والكرامية الى نفى قدمها يرد عليه انهم قالوا بقدم المشية والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور غير ظاهر هذا كلامه) فقوله فالتفريع المذكور غير ظاهر وذلك لان حاصل التفريع هو ان يقال مثلا لصعوبة اثبات الصفات الموجودة له تع ذهب الكرامية الى نفى قدم الصفات الوجودية ولكن هذا التفريع انما يصح لو ذهبت الكرامية الى نفى قدم جميع الصفات وليس كذلك فانهم ذهبوا الى قدم القدرة والمشية فلا يصح التفريع المذكور هذا ويمكن ان يقال فى بيان مراد الشارح لما كان فى اثبات الصفات الموجودة لدفع الاشكالات كثيرة ذهب الكرامية الى نفى قدم اكثر صفاته تع لئلا يلزم القول بزيادة تكثر القدماء فان نفى قدم تلك الصفات اليق بالتوحيد واما قولهم بقدم القدرة فذلك للضرورة الموجبة له وهو لزوم التسلسل فى القدرة الغير المتناهية على تقدير حدوثها ولا ضرورة فى حدوث الكلام ونحوه ويمكن ان يقال لعلهم كانوا يقولون بان القدرة القديمة هى عين الذات والتغاير بينهما بالاعتبار فقط فعلى هذا كان التفريع المذكور ظاهرا بلا شبهة قوله قد فسروا الغيرية بكون الموجودين آه قالوا يقال فى العرف واللغة مافى الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة واجيب بان المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والالزم ان لا يغاير ثوبه هذا كلامه) وذكر فى شرح المواقف قالوا دل الشرع والعرف واللغة على ان الكل والجزء ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له على غير عشرة يحكم عليه بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بان الغير ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال فى الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس فى الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كان الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والالزم ان لا يكون ثوبه غيره وهو بط قطعا قوله اى يمكن الانفكاك بينهما سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد الالهان المفروضان نقضا فليتأمل هذا كلامه) فقوله فلا نقض بالجسمين القديمين او ينفك كل واحد منهما عن الآخر بحسب الحيز وان لم ينفك احدهما عن الآخر بحسب الوجود فلا يخرجان عن تعريف الغيرين وقوله لكن يرد الالهان المفروضان نقضا وانت خبير ان النقض انما يرد بالممكن لا بالممتنع ولا شك ان تعدد الآلهة ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتهما ثم ان الافراد الممكنة لابد ان يكون مندرجة تحت كلياتها سواء كانت تلك الافراد موجودة او معدومة بخلاف الافراد الممتنعة على ماهو المشهور قوله والعدم على الازلى مح لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهرا لم يتعرض له والا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت هذا كلامه) فقوله لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز آه لا يخفى ان عدم الانفكاك بين الشيئين بحسب الحيز يتصور على وجهين احدهما ان يكون الشيئان متحيزين لا ينفك احدهما عن الآخر فى الحيز كالجسم بالنسبة

الى صفاته اللازمة له والثانى ان يكونا مجردين لايتحيزان اصلا كذاته تع بالنسبة الى صفاته ولاشك ان ذلك مجرد عدم الانفكاك بينهما بحسب الوجود كاف ههنا بل لايحسن ذكر عدم الانفكاك بحسب الحيز ههنا لايهامه كونه تع متحيزا تع عن ذلك قوله فعدمها عدمه فوجودها وجوده هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فتخالف الوجودين والعدمين ظاهر على ان الاستلزام بين العدمين بط كما سيذكره هذا كلامه) فقوله تعبير عن الاستلزام ولعل ماذكره ههنا كناية عما هو المشهور من ان وجود الكل هو عين وجود ذات الاجزاء وان عدم الكل هو عين عدمات الاجزاء لكن هذا الكلام صحيح فى الاول فان وجود العشرة مثلا هو عين وجودات احاد العشرة وليس للعشرة وجود وراء وجودات احاد العشرة وهو ظاهر وليس بصحيح فى الثانى فان عدم العشرة قد يكون بعدم هذا الواحد فقط وقد يكون لعدم ذلك الواحد فقط وقد يكون بعدم الفاعل اوالشرط قوله بخلاف الصفات المحدثة فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة للذات وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا قد يتصف فى الدار بالصفات المحدثة هذا كلامه) فقوله وبهذا يظهر عدم استدلالهم السابق وذلك الاستدلال هو قولهم يقال فى العرف واللغة مافى الدار غير زيد آه ووجه عدم صحته هو ورود النقص عليه بالصفات المحدثة اويصح ان يقال مافى الدار غير زيد مع انه ذو علم محدث اونحوه والظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها فلذا قال السيد الشريف ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة اومفارقة قوله انتقض بالعالم مع الصانع قد عرفت ان المراد بالانفكاك مايعم الانفكاك فى الوجود اوفى الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع فى الوجود والعالم فى الحيز لاستحالة تحيز الصانع نعم يرد الاشكال على من قال الغيران فاما يمكن انفكاكهما فى عدم اوحيز اذا قلت لعلهم ارادوا بجواز الانفكاك جواز ان لايكون احدهما قائما بالآخر اوبمحله ولا متقوما به والعالم غير قائم ولامتقوم به ويجوز ان لايقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله قلت مثله ممالايلتفت اليه فى التعريفات والا فيمكن فى تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى تحصل المساواة وفيه من الفساد مالايخفى على انه يرد عليه التشخص فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة هذا كلامه) فقوله قد عرفت ان المراد بالانفكاك مايعم آه فيه بحث لان قوله اوفى الحيز غير مذكور فى تعريف قدماء اصحابنا فلذا لم يذكره الشارح فى تعريفهم حتى اورد النقص بالعالم مع الصانع ثم ان تقدير قوله فى الحيز خلاف الظاهر فلا يجوز تقديره فى التعريف بلاقرينة ظاهرة وقوله نعم يرد الاشكال على من قال آه اى يرد النقض بالعالم مع الصانع فان الصانع تعالى لايتصور ان يكون معدوما اومتحيزا بدون ان يكون العالم كذلك اويستحيل عدم الصانع وتحيزه فلايتصور انفكاكه فى العدم اوالحيز وقوله ولايتقوم به اى بالصانع تعالى وقوله ويجوز ان لايقوم العرض بالمحل آه اشارة الى الجواب عن قول الشارح والعرض اى يصح ههنا الانفكاك من الجانبين فلاانتقاض بالعرض مع المحل اما انفكاك المحل عن العرض فظاهر واما انفكاك العرض عن المحل فانه يجوز ان لايقوم العرض بالمحل بان ينعدم العرض مع بقاء المحل وقوله فانه على تقدير وجوده غير محله هذا ممنوع اذلهم ان يقولوا ان التشخص على تقدير وجود ليس غير المتشخص ولاعينه وكذا الاعراض اللازمة ليست غير محلها ولاعينها واما قول الشارح مع القطع بالمغايرة فممنوع ايضا كما عرفت ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة اومفارقة على مانقلناه من السيد الشريف قوله وكذا بين الذات والصفة يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام فى الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها ومرادهم جواز انفكاك احدهما من الآخر بلا مانع اصلا فلا يكفى مجرد الامكان الذاتى هذا كلامه) فقوله يرد عليه قال بعض الافاضل مبنى كلام الشارح على مااشتهر من المشايخ من ان كل صفة لاتغاير موصوفها بناء على عموم الدليل كما عرفت لاعلى تخصيص الدعوى بالصفات القديمة واللازمة وقوله ومرادهم جواز انفكاك احدهما آه يعنى ان جواز وجود ذاته تعالى بدون صفاته وان كان ممكنا نظرا الى ذاته لكنه لايكفى ههنا فان مرادهم هو جواز الانفكاك بلامانع ولاشك ان ذاته تعالى مانع من الانفكاك لكونه موجبا لها والظاهر ان نظر الشارح متوجه الى ظاهر عبارتهم حيث قال يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر فح يصح ان يقال يجوز وجود الذات بدون الصفات فى التصور والتعقل فلذلك ذهب المعتزلة والحكماء الى نفى الصفات الزائدة فظهر ان مجرد الامكان الذاتى يكفى ههنا قال الشارح لايقال المراد آه هذا جواب عن النظر المذكور باختيار الشق الاول وهو صحة الانفكاك من الجانبين قوله معانه لايستقيم فى العرض مع المحل اى فى العرض الجزئى مع المحل الجزئى لان الكليين ليسا بموجودين فى الخارج فلايكونان غيرين وعدم

تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر هذا كلامه) فقوله ظاهر هذا ممنوع اذ يمكن تصور وجود هذا العرض الجزئي بدون هذا المحل الجزئي بناء على قيامه بمحل آخر ولو بالعرض وان كان المفروض محالا على ان كون المفروض محالا ممنوع ايضا لم لايجوزان ينفك هذا العرض من هذا المحل في آن ويقوم في ذلك الآن بمحل آخر بعينه فح يمكن تصور وجود هذا العرض الجزئي مع عدم محل الاول الجزئي فاندفع النقض الوارد بالعرض مع المحل اذ يمكن تصور الانفكاك من الجانبين فلذا يلزم ان لايكونا غيرين على ان المذهب عندهم هو ان العرض مع المحل ليسا غيرين على ما مر قوله كالعلة والمعلول وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجودا آه اذا التصور مع اضافة المعلولية باطل وبدونها غير مفيد هذا كلامه) وقوله اذ التصور مع اضافة المعلولية الصانعية آه يعني ان معنى الصانعية هو العلية ومعنى المصنوعية هو المعلولية والعلية والمعلولية من قبيل الاضافات قال الشارح قد اعتبر وصف الاضافية في قوله والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع اذ قد اعتبر فيه الصانعية التي هي معنى العلية ثم ان الشارح قد ابطل وصف الاضافة بقوله ولو اعتبر ومن الاضافة آه فح يلزم ان لايفيد قوله والعالم قد يتصور موجودا آه فانه مبني على اعتبار وصف الاضافة ههنا كما عرفت ههنا ايضا هذا وانت خبير بان وصف الاضافة في صورة العالم مع الصانع تعالى كان فرضيا تقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على جواز ان يتصور العالم موجودا مع قطع النظر من اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهرة قبل اقامة البرهان بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلة والمعلول ونحو ذلك فان وصف الاضافة ههنا تحقيقي لافرضي فكان ابطال الشارح ههنا مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لاعلى قطع النظر عنه فلا اشكال اصلا قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لابد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعد افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في اول الكتاب هذا كلامه) فقوله يرد عليه آه قيل هذا الاعتراض ليس كما ينبغي فان الشارح جعل التغاير شرطا للافادة لاسببا كافيا في الافادة لان هذا القدر كاف لفرضه وهو تصحيح قولهم لاهو ولاغيره واعلم ان تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح في الذاتيات دون الامور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولنا الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا لكان مفهوم الاعمى موجودا خارجيا متأصلا في الوجود كالانسان واذا اريد تفسير الحمل بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ماصدق عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لاشبهة فيه هذا ما افاده السيد الشريف في شرح المواقف فعلى هذا ينبغي ان يؤل كلام الشارح ههنا فيحمل قوله بحسب الوجود على معنى بحسب الذات حتى يتناول المفهومات العدمية وغيرها من المحمولات الفرضية كالعالم والقادر ونحوهما قوله وان يكون العشرة قد وقع في عامة النسخ ان المصدرية بدل لن النافية وانه تصحيف فصل اذ لايمكن عطفه على ماسبق الا بتمحل تقدير وينتقض ايضا باللازمة فانه غير هذا المعتزلة هذا كلامه) فقوله فانه تصحيف فصل آه يعني ان الواقع في النسخة الاصلية هو لن النافية ثم غيرت الى ان المصدرية بسبب فصل لامها عن نونها لكن هذا التفسير غير صحيح اذ لايمكن عطف قوله وان يكون على ماقبله الا بتكلف تقدير المضاف وهو كلمة ذي مثلا وح يكون تقدير الكلام هكذا فلو كان الواحد غير العشرة لصار الواحد ذا ان يكون العشرة بدونه وانما يقدر كلمة ذي مضافا لان الحمل ههنا هو الحمل بالاشتقاق دون الحمل بالتواطئ اذ لايصح الحمل بالتواطئ ههنا كما لايخفى وقوله وينتقض ايضا باللازم آه فان الدليل يجري في اللازم ايضا مع تخلف الحكم عنه اذ يقال مثلا لو كان اللازم غير الملزوم لصار اللازم ذا ان يكون الملزوم بدونه وانه مح فينتج ان اللازم ليس غير الملزوم لكن المشهور ان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة هذا اذا كان الواقع ان المصدرية واما اذا كان الواقع لن النافية فلا نقض باللازم لان قوله ولن يكون العشرة بدونه يكون ههنا جملة منفية حالية متصلة بقوله لان من العشرة فصارت هذه الجملة الحالية تتمة لقوله لانه من العشرة فلا يرد النقض باللازم اذ اللازم ليس بعض الملزوم وان لم يوجد الملزوم بدون اللازمة فلا يصح ان يقال لان اللازم من الملزوم بكلمة من الداله على التبعيض فافهم قوله ولايخفى ما فيه لان كون الشيء من الشيء عدم تحققه بدونه لايقتضي النفسية وبالجملة مغايرة للشيء لاتقتضي مغايرته لكل من اجزائه هذا كلامه) يعني ان مغايرة الواحد للعشرة لايقتضي مغايرته لكل واحد من اجزاء العشرة حتى يلزم مغايرة الواحد لنفسه وكذا مغايرة يد زيد لزيد لايقتضي مغايرتهما لكل واحد من اجزاء الزيد حتى يلزم مغايرتهما لنفسها ويمكن ان يقال ان ماذكره صاحب التبصرة مبني على ان يفسر العشرة بالانفكاك

من الجانبين على ماذهب اليه الاشاعرة لكن صاحب التبصرة قد جعل التفسير مقبولا بين جميع المتكلمين سوى جعفر ابن الحارث في اصل دليله هو ان يقال لوكان الواحد غير العشرة يلزم جواز الانفكاك من الجانبين فح جاز ان يوجد العشرة بدون الواحد واذا وجد العشرة بدون الواحد لزم انفكاك الواحد من نفسه لانه من العشرة والعشرة لايكون بدون الواحد والمفروض انهما متغايران ينفك كل واحد منهما من الآخر فظهر انه اذا وجد العشرة بدون الواحد يلزم انفكاك الواحد من نفسه وكذا الكلام في زيد ويده فانهما لوكانا متغايرين يلزم انفكاك كل واحد منهما عن الآخر فيلزم من انفكاك زيد عن يده انفكاك يده عن نفسها هذا خلف قوله ينكشف المعلومات عند تعلقها بها سواء كانا قديما اوحادثا فان للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها ستتجدد ومتعلقاته حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن اوقبل هذا كلامه) فقوله بالنسبة الى الازليات يتناول ذاته تع وصفاته الحقيقية والاعتبارية الازلية ويتناول ايضا المعدومات الازلية ممكنة كانت اوممتنعة ويتناول ايضا العدمات الازلية للمعدومات الازلية فهذه المذكورات وان كانت غير متناهية بالفعل يتعلق بها علمه تعالى تعلقات ازلية غير متناهية بالفعل ايضا واعلم ان هذا الذي ذكرناه مبني على ان المعدومات والعدمات متمايزة في نفس الامر وهذا هو المختار عند المتكلمين وقوله باعتبار انها ستتجدد والحق ان المتجددات متناهية بالفعل سواء اخذت باعتبار انها ستتجدد اواخذت باعتبار انها وجدت الآن اوقبل وذلك لان المتجدد ان لوكانت غير متناهية باعتبار وجودها بالفعل في وقت من الاوقات لزم جريان برهان التطبيق سواء كانت مجتمعة اومتعاقبة بالنسبة الى الزمان الماضي اوالزمان المستقبل واما عدم تناهي المتجددات بمعنى انها لاتنتهي الى حد لايوجد بعده متجدد آخر اصلا فذلك لاينافي تناهي مايدخل تحت الوجود منها بالفعل كما في اكل الجنة مثلا ثم لماكان مايدخل تحت الوجود منها متناهيا كانت تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية اومتجددة قوله يؤثر في المقدورات يجعل مايمكن الوجود من الفاعل واما الوجود بالفعل فهو اثر التكوين عند القائلين فح تعلقات القدرة كلها قديمة واما النافون للتكوين فتعلقاتها قديمة عند بعضهم بمعنى انهـا تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لايزال وحادثة عند آخرين هذا كلامه) فقوله يجعلها ممكن الوجود آه ذهب المتكلمون كلهم الى انه تع قادر بمعنى انه يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شئ منها لازما لذاته فمعنى قوله صفة ازلية تؤثر في المقدورات هو انها صفة تجعل المقدورات بحيث يصح وجوده تع وقوله كلها قديمة وذلك لان صحة الفعل والترك بالنسبة الى جميع المقدورات لازمة لذاته تع فيكون ازلية وهذه الصحة الازلية هو التعلق الازلي فيكون جميع تعلقات القدرة ازلية وقوله بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لايزال لايخفى ان هذا التعلق انما هو لصفة الارادة لان اصحابنـا قد افترقوا فرقتين فذهب بعضهم الى ان ارادته تع تعلقا ازليـا بوجود زيد مثلا فيما لايزال وهو قصده الازلي بوجود زيد مثلا فيما لايزال وهو قصده الازلي بوجود زيد فيما لايزال وذهب الآخرون الى ان لارادته تع تعلقا متجددا بوجود زيد وقت وجوده فالصواب على مذهب النافين للتكوين ان يقال ان للقدرة تعلقين بالنسبة الى كل حادث احدهما ازلي وهو مامر من صحة الفعل والترك والثاني متجدد وهو تعلق القدرة بالحادث وقت تأثيرها فيه وقد اشار الشارح الى هذا بقوله يؤثر في المقدورات عند تعلقها بها وسيجيء ان شاء الله تع ان المختار عند المحققين هو نفي صفة التكوين وانه لادليل على انها صفة اخرى سوى القدرة والارادة قوله وهي بمعنى القدرة فذكر للتنبيه على الترادف وعلى صحة الاطلاق على الله القوي العزيز هذا كلامه) فقوله فعلى صحة الاطلاق على الله تعالى فيه بحث فان كون مأخذ الاشتقاق صفة لله تعالى لايدل على صحة اطلاق المشتق على الله تعالى لان صحة الاطلاق على الله تعالى موقوف على الاذن الشرعي عندنا حتى لايصح اطلاق المستوي عليه تعالى مع ان الاستواء صفة له تعالى وكذا لايصح اطلاق الموجه عليه لعدم ورود الاذن الشرعي مع ان الوجه صفة له تعالى نعم جاز اطلاق القوي عليه تعالى لالمجرد كون القوة صفة له تعالى بل لورود الاذن الشرعي على اطلاق القوي على الله تعالى قوله السميع والبصير هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة واولها غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلايرد ان يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا اتحاد ومن تمسك به يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا تنحصر الصفات في السبع هذا كلامه) فقوله واولهما غيرهم وفي المحصل اتفق المسلمون على

انه تع سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه فقالت الفلاسفة والكعبى وابوا الحسن البصرى ذلك عبارة عن علمه تع بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان وقال نافد المحصل اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تع بالسميع والبصير مستفاد من النقل كذا فى شرح المواقف واما فلاسفة الاسلام فنهم الشيخ ابو على بن سينا حيث يقول ان علمه تع صفة حقيقية قائمة بذاته تع حتى جاز عنده ان يكون البارى تع فاعلا للعلم وقابلا له وهذا لا ينافى كونه تع احدى الذات وكونه تع سميعا بصيرا عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات وقوله فلاعلة هو نوعان احدهما تعلق صفة العلم بالمسموعات والمبصرات قبل حدوثها والثانى تعلقها بها بعد حدوثها فعلى هذا كان العلم صفة حقيقية قائمة بذاته تع ويكون السمع والبصر صفتين اعتباريتين متجددتين عند حدوث المسموعات والمبصرات راجعتين الى صفة العلم لا صفتين زائدتين على العلم وقوله ومن تمسك به يلزمه ان يقول بالشم آه اى ومن تمسك على عدم الاتحاد بين العلم والقدرة والسمع والبصر بان يقول العلم بالمسموع والمبصر حاصل قبل وجود المسموع والمبصر بخلاف السمع والبصر فلا يتحدان يلزمه ان يقول بالشم والزوق واللمس لله تع بان يقول العلم بالمشموم والزوق والملموس حاصل قبل حصول المشموم والمزوق والملموس بخلاف الشم والزوق واللمس فانها حاصلة بعد حصول المشموم والمزوق والملموس فلا اتحاد بين العلم وبين هذه الصفات فلا تنحصر صفاته تع فى السبع او الثمانية وذكر فى شرح المواقف انه تع لم يوصف بالشم والزوق واللمس لعدم ورود النقل بها قال الشارح فيدرك ادراكا تاما آه اى فيدرك كل واحد من السمع والبصر لا على سبيل التخيل اى على طريق ملاحظة المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة او قبل الاحساس بها ولا على سبيل التوهم اى ادراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو ولا على طريق تأثر حاسة اوانطباع صورة فى الحدقة كما فى ابصارنا او وصول هواء متكيف بكيفية الصوت عن الصماخ كما فى اسماعنا قوله تحدث لها تعلقات حدوث التعلق فى القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين كما مر آنفا هذا كلامه وسيجئ ان المختار عند الشارح وغيره من المحققين هو نفى كون التكوين صفة زائدة على القدرة والارادة وقد اشرنا آنفا ان للقدرة بالنسبة الى كل حادث تعلقين احدهما ازلى والآخر متجدد قوله توجب تخصيص احد المقدورين عند تعلقها واعترض بانه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى مخصص آخر فيتسلسل والا يلزم الايجاب لا يقال الارادة صفة من شانها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة لانا نقول الكلام فى وجود تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح هذا كلامه فقوله والا يلزم الايجاب اى وان لم تساوى نسبة الارادة الى التعلقين بل كان احد التعلقين فقط مقتضى ذات الارادة يلزم ان يكون البارى تع موجبا بالذات هذا خلف وقوله لا يقال آه يعنى انا نختار الشئ الاول ونمنع لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شانها صحة الفعل والترك فيصح تخصيصها مع استواء نسبتها الى الضدين من غير احتياج الى مخصص آخر وقوله الكلام فى وجود تلك الصفة اى لانم وجود صفة من شانها صحة الفعل والترك اذ لو وجدت صفة كذلك يلزم الترجيح بلا مرجح وقد اجاب اصحابنا من هذا بان اللازم ههنا هو الترجيح بلا مرجح وهو ليس بمح فانه يجوز للقادر ان يرجح احد المقدورين على الآخر بلا مرجح غير الارادة المخصصة فان هذا الترجيح هو شان الارادة والمحال هو الترجيح بلا مرجح وهو ان يرجح احد طرفى الممكن بلا مرجح اى مؤثر اصلا لكن هذا المحال ليس بلازم من كون الارادة مرجحة على مالا يخفى قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع تحقيقه ان العلم التصورى عام للواقع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقى بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة وبه يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالى لا الفعلى نعم يرد ان يقال يجوز ان يكون المرجح فى افعاله تع هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل يتساوى طرفاه فى المصلحة من كل وجه هذا كلامه فقوله وبه يندفع قول الحكماء هذا اذا لم يقولوا بانه تع موجب لكنهم كانوا يقولون بانه تع موجب فلهم ان يقولوا بان مجرد العلم التصورى الازلى او مجرد العلم التصديقى الازلى او مجرد العلم التصديقى الازلى كان مقتضيا لايجاب ذاته تع للعالم على هذا النظام المشاهد ويمكن ان يقال مراده هو ان من ذهب الى انه تع فاعل مختار ثم اعترض على ما ذكره الشارح بناء على قول الحكماء فاعتراضه مندفع بما ذكره المحشى بقوله تحقيقه ان العلم التصورى آه فان هذا التحقيق

يكون تاما على تقدير كونه تع فاعلا مختارا ولا يكون تاما على تقدير كونه موجبا كما عرفت وقوله وهو العلم بالمصلحة قال ابو الحسين من المعتزلة ارادته تع هو علمه بالمصلحة في الفعل وانت خبير بان العلم بالمصلحة في فعل ان كان موجبا لذلك الفعل يلزم ان يكون البارى تع موجبا لان العلم بالمصلحة لازم لذاته تع وهذا خلاف مذهبنا وان لم يكن العلم بالمصلحة موجبا لذلك الفعل يلزم ان يكون مرجح لذلك الفعل فلم يوجد ذلك الفعل لما تقرر بين الجمهور ان الشئ لا يوجد من الفاعل مالم يجب من الفاعل ولا يجب من الفاعل مالم يجبه الفاعل هذا والحق ان العلم بالمصلحة لا يكون مرجحا وداعيا للصانع تع الى ايجاد شئ اصلا بل كان له تع ان يفعل الاشياء على خلاف مقتضى العلم بالمصلحة فلا يكون شئ من افعاله تع موقوفا على العلم بالمصلحة على اصلا نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان تكفى صفة القدرة من غير احتياج الى اثبات الارادة او التكوين وذلك بان يكون للصفة القدرة تعلقات ثلثة احدها ازلى وهو صحة الفعل والترك كما عرفت والثانى متجدد وهو تخصيص احد المقدورين بالوقوع وتعيين وقوعه على وقت معين والثالث ايضا متجدد وهو التأثير والايجاد بالفعل فهذه تعلقات ثلثة يكفيها صفة القدرة من غير احتياج الى صفة اخرى ولا الى داع او مرجح آخر فتأمل فقوله الا ببيان فعل يتساوى طرفاه وجود هذا الفعل ممنوع عند الفاعل بالعلم بالمصلحة اذ لو وجد يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح فلا يجوز وجوده اصلا بل كل موجود فهو مشتمل على المصلحة المحضة او هو مشتمل على المصلحة الغالبة فلا يرد عليهم المخلص المذكور قال الشارح وفيما ذكرنا تنبيه على الرد آه اى فى قوله وله صفات ازلية الى قوله والارادة والمشية رد على الكرامية حيث قالوا المشية صفة واحدة ازلية متعلقة بجميع ماشاء الله واما الارادة فهى حادثة ومتعددة بحسب تعدد المرادات الحادثة وهم كانوا يجوزون قيام الحوادث بذاته تع قوله انه ليس بمكره ولا ساه ان قلت يلزم منه كون الجماد مريدا قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا جميع الارادات نعم يرد عليه ان هذا المعنى لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين وهو ظاهر وان اريد ان الفعل يصدر من الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالايجاب هذا كلامه فقوله يلزم منه كون الجماد مريدا الظاهر ان المراد بالجماد ههنا ماهو المؤثر من الجمادات كالنار عند احراقها الحطب مثلا اذ يصدر على النار انها فى فعلها ليست بمكرهة ولا ساهية ولا مغلوبة وقوله فهو قول بالايجاب والحق انه ليس قولا بالايجاب لان صاحب هذا المذهب هو النجار وهو من المتكلمين فلا يقول بالايجاب فله ان يقول ان فعله تع يصدر عن ذاته لا على طريق الايجاب بل كان يصدر عن ذاته مع صحته ان يفعل وان لا يفعل ومع ذلك انه ليس بممكن ولا ساه ولا مغلوب فى ذلك الفعل ولعل قوله ليس بمكره اشارة الى نفى الايجاب اذ فى الايجاب شائبة الاكراه والاضطرار قوله ولو شاء اوقع الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق هذا كلام فقوله غير مسلمة عندهم اذ لهم ان يقولوا لانم انه تع لو شاء شيئا لوقع ذلك الشئ فان مشية الله تع عندهم هو امره ولا يلزم من وقوع امره بشئ وقوع ذلك الشئ المأمور به نعم لو شاء الله تع شيئا مشية فسر والجاء لوقع ذلك الشئ لكن وقوع هذه المشية فى ايمان الكافر ونحوه ممنوع عندهم وقوله لكن الكلام على التحقيق ويؤيده قوله تع ولو شاء ربك لآمن من فى الارض جميعا ويؤيده ايضا اجماع السلف وخلف فى جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن فان هذا مروى عن النبى عم وقد تلقته الامة بالقبول على ما ذكر فى شرح المواقف قال الشارح عبر عنها بالنظم المسمى بالقرأن وهذا هو النظم العربى قد عبر عنها بالنظم السريانى وهو الزبور وبالنظم اليونانى وهو الانجيل وبالنظم العبرى وهو التورية والصفة المعبر عنها فى الكل واحدة وهى الكلام النفسى الازلى قوله وقد يخبر الانسان عما لا يعلمه قيل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقينى لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل فى ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة على انه لا يتم فى شانه تع وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد واعلم ان هذا المقام مجار الافهام والذى يخطر بالبال هذا ان يقال المعنى الذى نجده من انفسنا لايتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد وانكاره مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك فى وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك

المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من المعلوم فتدبر هذا كلامه) فقوله لا للعلم المطلق لا يخفى عليك ان قوله قد يخبر الانسان آه يدل على ان الانسان ههنا هو بيان المغايرة بين الكلام الخبرى وبين العلم التصديقى فانك اذا قلت زيد قائم مثلا فلا يتوهم فيكون الكلام الخبرى نفس العلم التصورى وانما يتوهم كونه نفس العلم التصديقى فلذا قال قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه دفعا لذلك التوهم وقوله لا يتم فى شانه تع آه وقد اجيب عن هذا بان المقصود ههنا هو مجرد تصوير الكلام النفسى والكشف عن ماهيته فى الجملة واما اثباته للواجب وبيان مغايرته لساير الصفات فقد ذكره الشارح فيما بعد بقوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وقد ذكره فيما سبق ايضا حيث اثبت له تع الصفات الازلية على الوجه العام وقوله وليس ذلك عين مدلول اللفظ والحق ان ذلك المعنى من مدلولات اللفظ ايضا وبيان ذلك انا اذا قلنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام وزيد ذو قيام ونحو ذلك فلا شك ان هناك معان اول وهى المعانى اللغوية يتغير بتغير العبارات وقد عبر عنها الشارح فى المطول بالمعانى الاول وهناك معنى ثان ايضا وهو ثبوت القيام لزيد هناك وهذا المعنى هو الذى يريد المتكلم اثباته ههنا وانه لا يتغير بتغير العبارات وقد عبر عنه فى المطول بالمعنى الثانى وقال هناك وهو الغرض الذى يريد المتكلم اثباته اذا عرفت هذا فنقول فليس ذلك شيئا من العلوم ان اراد بالعلوم العلوم المتعلقة بالمعانى الاول فسلم لكنه لا يفيد اذ الكلام ههنا فى المعنى الثانى الذى يريد المتكلم اخباره وان اراد بالعلوم العلوم المتعلقة بالمعنى الثانى فممنوع فان صور اجزاء المعنى الثانى حاصلة وكل ذلك علوم تصورية نعم اذا قصد المتكلم الاخبار ههنا فقد ضم القصد الى العلوم التصورة وح لا يكون هناك الا علوم تصورية مع ذلك القصد فمن اثبت فى صورة الشك شيئا سوى هذا العلوم والقصد المنضم اليها لا بد له من دليل فانا من وراء المنع فتأمل عصمك الله تع عن الوقوع فى مجارم الافهام قوله لمن امر عبده فانه يأمره ويريده ان لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه واعترض عليه بانه لا طلب فى هذه الصورة كما لا ارادة فالموجود صيغة الامر لا حقيقته والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة هذا كلامه) فقوله فانه يأمره يعنى من اعتذر من ضرب عبده لعصيانه يأمر العبد وهو يريد ان لا يفعل العبد ذلك الفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه وقوله ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية لا نزاع فى ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية التى هى الطلب الذهنى لكن نفس هذا الطلب غير واقع فى صورة الاعتذار المذكور اذ العاقل لا يطلب مايضره ولا ينفعه بل الواقع هناك هو ملاحظة معنى الطلب وتصوره مع قصد الافادة وهو ارادة افادة كونه مريدا لذلك الفعل المأمور به وان لم يكن طالبا لذلك الفعل فى نفس الامر لكن وقوع الملاحظة المذكورة مع القصد المذكور لا يفيد ههنا اذ المقصود ههنا هو اثبات معنى غير تلك الملاحظة وذلك القصد ولم يوجد ذلك المعنى فى صورة الاعتذار المذكور قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اى التى ثبت مغايرتها للعلم والارادة فيما سبق لا انه يدل على الثبوت والمغايرة معا هذا كلامه) فقوله فيما سبق اى فى قوله وهو غير العلم الى قوله وعدم امتثاله لا وامره هذا وقد عرفت ان المقصود من ذكر ما سبق هو تصوير الكلام النفسى والكشف عن ماهيته فى الجملة وان المقصود ههنا هو اثبات صفة الكلام له تع واما مغايرتها للعلم والارادة وساير الصفات فذلك مفهوم من هذا المقام ايضا ويؤيده ما تواتر ان الانبياء عم كانوا يثبتون له تع الكلام ويقولون ان الله تع امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى كذا فى شرح المواقف ولا شك ايضا ان الامر والنهى والاخبار ليس شئ منهما مرادفا للعلم اوالارادة او ساير الصفات فثبت المغايرة ايضا قوله الاجماع والتواتر النقل عن الانبياء عم قال فى التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى تع وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبى عم بدلالة معجزاته فلو توقف شئ من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور وبين كلاميه تدافع لابد من التوفيق من التمحل فتأمل هذا كلامه فقوله وبين كلاميه تدافع آه وجه التدافع ان كلامه فى التلويح يدل على انه ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه) تع وكلامه فى شرح العقايد يدل على ان ثبوت كلامه تع موقوف على ثبوت الشرع فبين الكلامين تناف لكن الحق هو ما ذكره فى شرح العقايد فان ثبوت كلامه تع موقوف على النبى عم وبيانه ان له تع كلاما واما ثبوت النبى ع م فهو موقوف على النبى ع م ظهور المعجزة فى يده من انشقاق القمر فح لا يلزم الدور اصلا واما وجه التوفيق بين الكلامين فهو ان يقال فى توجيه كلامه

فى التلويح ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تع اذا كانت المعجزة من جنس الكلام وذلك بان يعلم اولا ان هذا الكلام لكمال بلاغته كان معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم بذلك صدق مدعى النبوة فعلى هذا التوقف ثبوت كلامه تع على ثبوت الشرع يلزم الدور ولك ان تقول ايضا ان ثبوت بعض الشرع موقوف على ثبوت كلامه تع لان كلامه تع اقوى الادلة الشرعية واعلاها ولو توقف ثبوت كلامه تع على ذلك البعض يلزم الدور قوله من غير قيامه مأخذ الاشتقاق وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المط والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ ويأولونه بايجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة هذا كلامه) فقوله وهو التكلم هذا اذا كان المشتق هو المتكلم على ما ذكره الشارح آنفا حيث قال انه تع متكلم واما اذا كان المشتق ما فى قولهم ان الله تعالى قال وامر ونهى واخبر فأخذ الاشتقاق هو القول والامر والنهى والخبر وكل ذلك عبارة عن الكلام القائم بذاته تع وقوله يؤلونه بايجاد الكلام فمعنى قولهم انه تع متكلم هو انه موجد الكلام ومعنى قال اوجد الكلام وهكذا فى الباق لكن العرف واللغة يشهدان بان معنى المتكلم هو المتصف الكلام ومعنى قال اتصف بالقول ومعنى امر اتصف بالامر قوله ومع ذلك فهو قديم هذا قول الحنابلة واما الكرامية فقائلون بحدوثه هذا كلامه) قالت الكرامية كلامه تع قدرته على التكلم وهو قديم وقوله تع وهو حادث قايم بذاته وهو منتظم من الحروف المسموعة كذا قال فى شرح المقاصد فعلى هذا فالكرامية قائلون بقدم كلام الله تع وان كانوا يقولون بحدوث قوله تع قال الشارح انه صفة واحدة يعنى انه جزئى حقيقى يتكثر باعتبار الاضافات ككون زيد كاتبا وشاعرا او منجما لا انه نوع واحد يتكثر الى جزئياته او مركب يتكثر الى اجزائه وقوله لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل آه قيل الدليل الاول ظنى لا قطعى لجواز التكثر فى الصفات ويرد على الدليل الثانى ان عدم الدليل فى نفس الامر مم وعندك لا يفيد على ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المداول هذا والظاهر الى ان غرض الشارح ههنا هو انا لما اثبتنا بالدليل القطعى نفس الكلام اكتفينا فى اثبات تكثر الامر والنهى والخبر بمجرد اختلاف تعلقاته اذ لا يجب علينا ان نتعرض بما لا يكون اليق بكمال التوحيد مع انه لا دليل عليه فلا حاجة بناء الى اثبات صفات متكثرة من غير دليل قوله وذلك فيما لا يزال هذا مذهب بعض الاشاعرة والجواب الحق ان عدم وجوده بدونها انما هو بحسب التعلقات الازلية وهو لا ينافى وحدة الصفة كالعلم الذى له كثرة ازلية بحسب تعلقاته واعترض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الانواع مستحيل واجيب بان ذلك فى الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها هذا كلامه) فقوله واعترض على مذهب الحدوث آه لا يخفى عليك ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الازلية ايضا فان نفس التعلقات ليست من جنس الكلام سواء كانت التعلقات ازلية اومتجددة واذا لم يكن التعلقات من جنس الكلام بدون انواعه اذ لا وجود فى الازل لنوع الامر وحده ولا لنوع النهى ولا لنوع الخبر وحده بل الموجود فى الازل هو المقسم الذى هو الكلام بدون وجود تلك الاقسام على انفرادها سواء كانت تعلقاته ازلية اومتجددة ولاشك ان وجود الجنس فى الخارج بدون وجود انواعه فى الخارج مح ولا جواب عنه الا بالجواب المذكور وهو ان يقال ان ذلك فى الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها سواء كانت تعلقاتها ازلية اومتجددة واعلم ان القول بكون التعلقات متجددة هو مذهب ابن سعيد من الاشاعرة وقد استحسنه السيد الشريف فى شرح المواقف لان القول بكون تعلقات الكلام ازلية خلاف الظاهر الا فى الاخبار المستقبلة دون الماضية والاوامر والنواهى فتأمل قال الشارح وذهب بعضهم آه حكى هذا الجواب عن الامام الرازى وقيل كلام الله تع خمسة وهى الامر والنهى والخبر والاستفهام والنداء قوله لانا نعلم اختلاف هذه المعانى فان الكلام من حيث هو غير الخبر لخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق انه زيد من حيث هو كاتب هذا كلامه) فقوله فان الامر من حيث هو غير الخبر آه يعنى ان الامر من حيث هو هو لا يصدق عليه الخبر لانهما متباينان بخلاف الكلام فان الامر من حيث هو هو يصدق عليه الكلام لان الامر هو كلام مخصوص فيصدق عليه انه كلام وقوله ان زيدا من حيث هو عالم آه اى يصح ان يقال ان زيدا من حيث هو عالم زيد ولا يصح ان زيدا من حيث هو عالم زيد من حيث هو كاتب فان حيثية كونه عالما يباين حيثية كونه كاتبا فلا يصح حمل زيد على نفس زيد باعتبار الحيثيتين

المتباينتين واعلم ان هذه الحيثية المذكورة ظاهرة فى ان مراد ذلك البعض هو ان الكلام فى الازل شخص واحد هو الخبر ومرجع الكل الى ذلك الشخص الواحد لكن الظاهر ان مراد ذلك البعض هو ان الكلام فى الازل نوع واحد هو الخبر ومرجع الكل الى ذلك النوع الواحد ويؤيده ان الشارح ذكر جواب البعض بعد ذكر الجواب بحسب التعلقات حيث قال عند تعلقاتها فلو كان الكلام فى الازل شخصا واحدا هو الخبر يلزم ان يرجع جواب ذلك البعض ومتجددا فى جواب الشارح فلا يفيد فرقا معتدا به فان ساير التعلقات متجددة على هذا الجواب ايضا ولا معنى لارجاعها الى ذلك التعلق الازلى فيكون حاصل هذا الجواب ايضا راجعا الى انقسام الكلام بحسب التعلقات لا بحسب الانواع مع ان المقصود هو الانقسام بحسب الانواع مع ارجاع ساير الانواع الى النوع الذى هو الخبر تدبر قوله واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو سلم فى جعل البعض راجعا الى البعض الآخر ليس اولى من عكسه ولاشك فى وجود نوع الاستلزام بين الكل هذا كلامه) فقوله لا يوجب الاتحاد وذلك لان المتضايفين متلازمان مع انهما لا يتحدان فى الحقيقة وكذلك الهيولى والصورة فانهما موجودتان متلازمان عند الحكماء مع انهما لا يتحدان فى الحقيقة والماهية وقوله ولاشك فى وجود نوع الاستلزام بين الكل لانزاع ان الامر والنهى يستلزمان الخبر بناء على ان وضع الامر للايجاب ووضع النهى للتحريم فيستلزمان الاخبار من استحقاق الثواب اوالمدح اومن استحقاق العقاب اوالذم واما الخبر فمعناه ثبوت شئ لشئ اونفيه عنه وهذا لا يستلزم معنى الطلب اصلا نعم يجب علينا الايمان بمضمون الخبر لكن وجوب الايمان ليس بمدلول الخبر فان لازم الخبر هو احتمال الصدق والكذب وكيف يجب الايمان به بل انما يجب الايمان بمضمونه لكونه خبر الله تع وللرسول عليه السلام قوله كما اذا قدر الرجل آه اعترض عليه بان فيه عزما على الطلب واما حقيقته فلا شك فى كونها سفها لا يقال يلزم منه ان لا يأمرنا النبى عليه السلام بشئ اصلا وانه قطعى البطلان لانا نقول فرق بين الامر الصريح والضمنى والسفه هو الامر الصريح للمعدوم هذا كلامه) فقوله عزما على الطلب اى تقديرا للطلب وذلك بان يقدر انه اذا ولد فليفعل كذا وكذا وانت خبير بان هذا الطلب حاصل بالفعل وقت حصول هذا العزم التقديرى لكن المطلوب هو ان يفعل الابن ذلك الفعل المأمور به وقت وجود هذا الابن ولا شك ان كون الابن موجودا فى الاستقبال وكون المط امرا تقديريا لا ينافى ان يكون نفس الطلب التقديرى حاصلا بالفعل قبل وجود الابن فان قيل ما ذكرتم انما يصح فى صورة الامر الغايب لكن الكلام فى امر الحاضر ولا شك ان امر الحاضر لا يصح فى شان الشخص المامور المعدوم وقت هذا الامر قلنا او سلم ان الذى جاز فى حقنا قبل وجود المأمور هو امر الغائب دون الامر الحاضر لكن فى حقه تع يجوز امر الحاضر والغائب جميعا لان كلامه تع لا يتغير بتغير الازمان فيبقى الى زمان وجود المامور ومقصود الشارح ههنا التنبيه على جواز حصول نفس الطلب قبل وجود الشخص المأمور وهذا القدر حاصل يكفينا سواء كان الامر للحاضر نحو اضرب او للغائب نحو ليضرب والصحيح فى حق الانسان هو الامر الغائب قبل وجود المأمور واما فى شانه تع فكلا الامرين صحيحان كما عرفت وقوله فرق بين الامر الصريح والضمنى فان امر النبى ع م للموجودين الحاضرين عنده امر صريح قصدى وامره للمعدومين او للغائبين امر ضمنى تابع لامره ع م (كالحاضرين) وهم اصحابه ع م قال بعض الافاضل وبهذا الجواب يمكن تصريح الجواب من السؤال المذكور بان يقال ان الله تع لم يزل فى الازل من خلق المخلوقين حتى امرهم باوامر ونهاهم عن المناهى حتى يتأتى البناء فعلى هذا الجواب يلزم ان يكون فى الازل قدماء مخلوقين فيأمرهم الله تع امرا صريحا قصديا لكن وجود المخلوق القديم سوى الله تع مح عندنا وايضا وجود الحوادث المتعاقبة فى الازمنة الماضية الى غير النهاية مح عندنا اذ يبطله برهان التطبيق اللهم الا ان يقال ان ذوات المخلوقين متناهية لكنه تع فى الازل كان يخلقها ثم يفنيها ثم يعيدها هكذا فى الازمنة الماضية الى غير النهاية فعلى هذا كانت ذوات المخلوقين متناهية وعدم التناهى راجعا الى ايجادها وافنائها واعادتها لكن برهان التطبيق لا تبطل عدم تناهى الامور العدمية قوله لئلا يسبق الى الفهم آه فان القران شايع الاستعمال فى اللفظ وكلام الله تع فى العكس وايضا فيه تنبيه على الترادف هذا كلامه) فقوله فان القران شايع الاستعمال معنى ان اطلاق لفظ القران على لفظ المقرؤ المؤلف من الاصوات والحروف وشايع عند اهل اللغة والعرف العام وعند القراء والفقهاء واهل الكلام وقوله وكلام الله تع بالعكس يعنى ان

اطلاق لفظ كلام الله تع شايع فى كلام النفسى دون اللفظى وانت خبير بان هذا غير مسلم الا عند بعض اهل
الكلام وهم القائلون بصفة الكلام له تع ولكنه يكفى سببا باعثا بماذكره الشارح من قوله لئلا يسبق الى الفهم
ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم وقوله فيه تنبيه على الترادف كما يقال الليث هو الاسد تنبيها على الترادف
بينهمـا قال الشـارح جهلا او عنادا وكفى فى جهلهم ما نقل من بعضهم ان الجلد والغلاف ازليتـان ومن بعضهم
ان الجسم الذى كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما بعينه كلام الله تع وقد صار قديما بعد ما صار حادثا وقال
بعض افاضل ان الحنابلة هم اصحـاب احمد ابن حنبل وانه كان من العلماء المجتهدين ولا ينبغى للمصـنف ان ينسبه
واصحـابه الى الجهل بل ينبغى ان يقول كلامهم بان يقـال مثلا كلام الله تع من جنس الالفاظ والحروف وانه
قديم قائم بذاته تع من غير ترتيب بين الكلمـات والحروف يتقدم بعضها على بعض ويتأخر بعضهـا عن بعض
تقـدما وتأخرا زمانيين على ما سيجئ ان شـاءالله تع واما ما نقل عنهم مثل كون الجلد والغلاف ازليين فعـلى
تقدير تسليم صدوره عنهم ينبغى ان يؤل بحمله على الاسـناد المجـازى ونحوه فتأمل فقوله الى غير ذلك ككونه
منقسما الى السور والايات وكونه ذكرا كما قال الله تع وهذا ذكر مبارك وكونه مفتتحا ومختتما وقوله على اختلاف
بينهم اى ذهب بعضهم الى انه مكتوب فى اللوح وقيل انه مخلوق فى لسـان جبرائيل ع م وقيل فى لسـان النبى
ع م ومعنى كونه مخلوقا على لسان جبرائيل ع م اوالنبى ع م عنـد المعتزلة هو ان يكون الالفـاظ المخيلة مخلوقة فى
قلوبهما حتى جرت على السنتهما والا فعندهم ان الافعال الاختيارية للعباد مخلوقة لهم وليست مخلوقة له تع قوله
وانت خبير بان المتحرك آه يعنى قولهم بخلاف قاعـدة اللغة والعرف وقد ثبت الكلام النفسى فلا ضرورة فى
العدول فقوله والا لصح اتصاف البارى تع يريد به تصحيحه بحسب اللغة هذا كلامه) فقوله فلا ضرورة فى العدول
اى لا ضرورة فى العدول من المعنى الحقيقى الى المعنى المجازى فلا يصح ان يقال ان المتكلم معناه من اوجد الكلام مع
ان معناه الحقيقى هو من قام به الكلام وقوله يريد به تصحيحه فحاصـل كلام الشارح هو ان يقـال والا اى وان لم
يكن المتحرك معناه اللغوى من قام به الحركة بل كان معنـاه اللغوى هو من اوجد الحركة بناء على ما قالوا من ان
المتكلم معناه اللغوى من اوجد الكلام يصح ان يقال ان البارى هو المتحرك والمتجسم والاسود والابيض الى غير
ذلك بنـاء على ان معـانى هذه الالفاظ فى اللغة هو انه تع موجد المأخذ اشـتقاقها تع عن ذلك علوا كبيرا فان قالوا
قد عدلنا من المعنى الحقيقى الى المعنى المجازى الضرورة الموجبة لذلك العدول قلنا لا نسـلم وجود الضرورة كما عرفت
آنفا قال الشارح يلفظ ويسمع آه اسناد قوله يلفظ ويسمع اسـناد مجازى وكذا اسـناد قوله يحفظ ويكتب اسـناد
مجازى فمعنى كون الكلام ازلى ملفوظا او مسموعا او محفوظا او مكتوبا وليس المراد ان نفس الكلام كذلك فى نفس
الامر فثبت ان الاسناد مجازى قوله يراد به الالفاظ المنقوطة آه يرد عليه ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المص
والتفصيل انه لا تمسك المعتزلة بان القرآن مكتوب ومحفوظ فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالكتـابة مجاز
من باب وصف المدلول بصـفة الدال واخرى بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك اوالمجاز المشـهور
على اللفظ ايضا ولايلزم منه حدوث المعنى فتأمل هذا كلامه) فقوله بان وصفه بالكتابة مجاز يعنى ان الاسناد فى قولهم
القرآن ملفوظ مكتوب محفوظ هو اسنادى مجازى كما انبت الربيع البقل حيث اسـندوا الانبات الى الربيع بحسب
الظاهر وارادوا اسناد الانبات الى القادر المختار بحسب الحقيقة فعلى هذا يكون المراد بالقول فى قولهم القران ملفوظ
ومكتوب ومحفوظ هذا القران القديم ويكون المراد من هذا الكلام هو ان ما يدل على القران القديم من الالفاظ
والنقوش هو ملفوظ مكتوب محفوظ فيكون الاسناد مجازيا وليس المراد نفس القران القديم كذلك حتى يرد ما ذكره
المعتزلة وقوله بان الموصوف هو اللفظ فعلى هذا يكون الاسناد فى قولهم ذلك اسنادا حقيقيا لا مجازيا ويكون المراد
من القرآن الذى وقع محكوما عليه فى هذا الكلام هو القرآن الحادث فمن ههنا يظهر ان الجواب الثانى لا يصح ان
يكون تحقيقا للجواب كما لا يخفى قال بعض الفضلاء يصح ان يحمل الجواب الثانى تحقيقـا للجواب الاول بان يحمل
الاسناد فى الجواب الثانى ايضا على الاسناد المجازى وح يكون المراد بالقران فى الجواب الثانى ايضا هو القرآن القديم
فيكون من قولنا قرأت نصف القران هو ان يقال قرات نصف ما يدل على القران القديم من الالفاظ المنقوطة
وكذا الحال فى قولنا حفظت القران اى حفظت ما يدل على القران القديم من الالفاظ المخيلة وفى قولنا مس القران

اى ما يدل على القران القديم من النقوش المكتوبة والحاصل بان المراد بالقران فى الامثلة المذكورة هو القران القديم وكان الاسناد فى جميعها مجازيا فلا اشكال فى جميع الشارح اصلا ونحن نقول وبالله التوفيق ان قول الشارح وتحقيقه آه جواب آخر وليس مقصوده تحقيق جواب المص كما زعموا وذلك لان جواب المص لما كان خلاف الظاهر بعيدا من الفهم كما عرفت عدل الشارح من جواب المص فقال وتحقيقه اى تحقيق الجواب عن شبهة المنزلة ان للشئ وجودا فى الاعيان آه الجواب والله اعلم بالصواب قوله خص باسم الكليم قال بعضهم خص به لماسمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد هذا كلامه قال فى شرح المقاصد فان قيل ان اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة فكل واحد منها يسمع كلامه) وكذا اذا اريد به المعنى الازلى فاريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى ع م بان كليم الله تع قلنا فيه اوجه احدها انه سمع كلامه الازلى بلا صوت ولا حرف كما يرى ذاته فى الآخرة بلا كم ولا كيف وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا وحاصله انه تع اكرم موسى ع م فافهم كلامه بصوت من غير كسب لا حد من خلقه قال الشارح فان قيل لو كان كلام الله تع حقيقة آه منشأ هذا السؤال هو قوله تع حتى يسمع كلام تع يسمع ما يدل عليه آه وذلك لان قوله يسمع ما يدل عليه آه يوهم ان كلام الله حقيقة فى المعنى القديم مجاز فى النظم المؤلف لكونه دالا عليه وقوله وايضا المعجز المتحدى به آه هذا معطوف على قوله والاجماع على خلافه ومعنى التحدى هو طلب المعارضة كما فى قوله تع فاتوا بسورة من مثله ويمكن ان يقال معنى قول المعجز المتحدى به هو كلامه تعالى هو ان المعجز المتحدى به هو ما يدل على كلام الله تع كما ان معنى قوله تع حتى يسمع كلام الله يسمع مايدل عليه فتامل فقوله اذلا معنى لمعارضة الصفة القديمة قيل فيه بحث لان تلك الصفة القديمة على المعانى القديمة المترتبة فى انفسها ترتيبا لطيفا غير زمانى وكانت الالفاظ الدالة عليها مترتبة بحسب ترتيبها لكن ترتب الالفاظ بحسب الزمان ومع ذلك كانت مطابقة لتلك المعنى القديمة فى حسن الترتيب ونهاية اللطافة فعلى هذا يتصور المعارضة للصفة القديمة بان يتصور تلك المعانى القديمة فى ضمن الالفاظ الدالة عليها و يقصدوا ان يأتوا بامثالها فى حسن الترتيب ونهاية اللطافة غاية ما فى الباب كانوا عاجزين فى الاتيان بمثلها كما كانوا عاجزين فى الاتيان بمثل القران الحادث ويمكن ان يقال ان تلك الصفة القديمة هى غير تلك المعانى المترتبة فان تلك المعانى هى من معلومات الله تع فيكون هى من متعلقات صفة العلم لا من متعلقات صفة الكلام واما الصفة القديمة التى هى صفة الكلام فهى صفة واحدة ازلية لها متعلقات كثيرة بحسب تكثر المأمور به والمنهى عنه والمخبر عنه او مخبر به الى غير ذلك قوله باعتبار دلالته قيل عليه باعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا و يكون ايضا مجازا فى المنقول عنه وهو باطل وجوابه ان النقل هجر المعنى الاول وباعتبار العلاقة لا يقتضيه وقد يجاب عنه بان اعتبار العلاقة لا يقتضى تأخر الوضع حتى يكون منقولا و فيه ان اثبات عدم ترتب الوضع فى الكلامين مشكل لاضرورة فى التزامه هذا كلامه) وقوله ويكون ايضا مجازا فى المنقول عنه اى يكون كلام الله تع مجازا فى المعنى القديم هذا هل الوضع الثانى كما كان منقولا لا مشتركا بالنسبة الى الوضع الثانى وقوله وهو باطل فانه لو كان مجازا فى المنقول عنه لصح نفيه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله تع وهذا باطل قطعا وقوله و باعتبار العلاقة لا يقتضيه يعنى ان اعتبار العلاقة بين المعنيين لا يقتضى هجر المعنى الاول فاذا لم يهجر المعنى الاول كان اللفظ مشتركا بين المعنيين لا منقولا اذ لو كان منقولا يلزم هجر المعنى الاول هذا والحق ان اعتبار العلاقة يقتضى كونه منقولا لا مشتركا على ماهو المشهور قال فى التلويح مما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبرو الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلو الاول منقولا والثانى مرتجلا فلزم فى المرتجل عدم العلاقة وفى المنقول وجود العلاقة وقال ايضا المرتجل قسم من المشترك فالاولى ان يقال سلمنا انه منقول لكن لما شاع استعماله كلام الله تع فى المعنى الثانى كما شاع استعماله فى المعنى الاول صار كلام الله تع ملحقا بالحقيقة فى المعنى الثانى حتى صار مشتركا بين المعنيين بحيث لا يصح نفيه عنهما لا بالنسبة الى اهل الوضع الاول ولا بالنسبة الى اهل الوضع الثانى وقوله وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع آه لقائل ان يقول سلمنا ان اثبات عدم ترتب

الوضع فى الكلامين مشكل لكن لاحاجة الى ذلك الاثبات فان هذا المجيب بصدد المنع لا بصدد الاثبات و بيان ذلك ان السائل لما قال ان اعتبار العلاقة يدل على كونه منقولا لامشتركا اجاب عنه هذا المجيب بان قال لا نم ان اعتبار العلاقة يقتضى تاخر الوضع بالنسبة الى الكلام الحادث حتى يكون اللفظ منقولا ثم ان من كان بصدد المنع لايحتاج الى اثبات عدم ترتب الوضع فى الكلامين بل يكفيه الاحتمال العقلى بناء على ان وجود العلاقة لايقتضى تاخر الوضع الثانى من الاول فلا يحكم بانه منقول من هذا المعنى الى ذلك المعنى نعم يرد على هذا المعنى الجواب انه مخالف لظاهر كلام الشارح حيث قال فى التحقيق بالذات الى قوله انما هو باعتبار دلالته على المعنى فان هذا الكلام يدل دلالة ظاهرة على تأخر الوضع بالنسبة الى الكلام الحادث فلا يصح هذا الجواب ان يكون جوابا من طرف الشارح لانه يرضى به قوله اسم للفظ والمعنى شامل لها وهو قديم ويرد عليه ان كلام الله تع ان كان اسما لذلك الشخص القايم بذاته تع يلزم ان لايكون ماقرأناه كلامه تع بل مثله وفيه نظر للقطع بان ما يقرؤه كل واحد منا هو القرأن المنزل على النبى ع م بلسان جبرائيل ع م و ان كان اسما للنوع القايم بذاته تع يلزمه ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة و ان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلامه تع بالحدوث ايضا حقيقة ولا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص هذا كلامه) فقوله اسم للفظ والمعنى آه اى فيكون الكلام النفسى عند الاشعرى امراشاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تع و هو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور كذا فى شرح المواقف وقوله وفيه نظر هذا تتمة ما سبق اى وفى عدم كونه كلام الله تع نظر وقوله يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص آه هذا اللزوم ممنوع فان اللازم ههنا هو اطلاق كلام الله تع على ذلك باعتبار كونه فردا من افراد نوع القائم بذاته تع كما هو حال ساير الالفاظ الموضوعة للمعانى الكلية بالنسبة الى افرادها المخصوصة فان اطلاق تلك الالفاظ على تلك الافراد انما هو باعتبار كونها فردا من افراد تلك المعانى الكلية واما فهم ذلك الشخص القايم بذاته تع بخصوصه فذلك بسبب قرينة من القرائن او بسبب تبادر ذلك الشخص عند اطلاق كلام الله وان لم يوجد اللفظ بذلك الشخص بخصوصه ونظيره لفظ الوجود فانه اذا اطلق يتبادر منه الوجود الخارجى مع انه موضوع المعنى العام المتناول الوجود الخارجى والذهنى على ما ذكره السيد الشريف فى بعض المواضع وقوله وان جعل من قبيل الموضوع له خاصا والوضع عاما آه وتفسير ذلك هو ان الواضع يلاحظ بمفهوم كلى جميع افراده على وجه الاجمال ثم وضع لفظا من الالفاظ على تلك الافراد بخصوصيتها وضعا اجماليا ومثال ذلك نحو لفظ انت فانه موضوع لكل مخاطب معين بان يلاحظ الواضع كل مخاطب معين بمفهوم المخاطب المعين ويجعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد فوضع لفظ انت على خصوصات تلك الافراد التى هى خصوصات كل مخاطب معين اذا عرفت هذا فلو جعل كلام الله تع من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يكون كلام الله حقيقة فى الافراد التى قرأناها كما كان حقيقة فى الشخص الذى قام بذاته تع واما قوله يلزم ان يوصف كلام الله بالحدوث ايضا حقيقة فمدفوع بان يقال ان اريد به ان يوصف ذلك الشخص الذى قايم بذاته تع بالحدوث وذلك ممنوع وان اريد به ان يوصف نوع كلام الله تع بالحدوث فمسلم لكن لا استحالة فى ذلك فان هذا النوع له افراد متعددة بعضها قديم وهو الشخص القايم بذاته تع وبعضها حادث وهو الاشخاص القائم بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا وقوله مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص يرد عليه ان كلام الله تع اسما لنوع القايم بذات المخلوقات يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذات النبى ع م بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وانه بط قطعا فجوابكم جوابنا قوله ليس مترتب الاجزاء فى نفسه يشكل الفرق فى بين قيام لع وملع ونظايرهما اذ لا فرق الا بترتب الاجزاء هذا كلامه) فقوله يشكل الفرق آه لا يختص بنظاير لع وملع بل يتوجه على جميع كلمات القرآن من اوله الى آخره فان جميع كلمات القرآن هى المركبة من التسعة والعشرين حرفا ومجموع هذه الحروف قد كانت ازلية قائمة بذاته تع والمفروض ان لا تركب وان لا تقدم ولا تأخر بين تلك الحروف وفى الكلمات المركبة منها ولا يتصور ان يكون ضرب مثلا كلمة واحدة مترتبة الاجزاء ولا ان يكون علم كلمة اخرى مترتبة الاجزاء ومن المعلوم ان الترتيب لا ينفك عن تركيب الكلمات فاذا لم يوجد الترتيب فى كلمة لم يوجد التركيب فيه بدون الترتيب والجواب العام هو ان يقال جاز ان يوجد من كل واحد بين تلك الحروف اشخاص متعددة قائمة

بذاته تع ويكون بين تلك الحروف ترتيبات عقلية حتى كان بينهما تركيبات عقلية بحيث يحصل بسببها كلمات مخصوصة لماهيات مخصوصة بهما يمتاز بعض تلك الكلمات من بعض ومع ذلك كانت ازلية قائمة بذاته تع واما قوله ليس بترتيب الاجزاء فالمراد به نفي الترتيب الزماني لا نفي الترتيب مطلقا ثم انه لا استبعاد في ان يكون صفة موجودة في الخارج قائمة بموجودة غير جسماني فتكون على غير متحيزة ايضا بتبعية هذا الموجود قال الشارح وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس ولك ان تقول لانه تعقل معنى الحيوان الناطق مثلا في زمان معين بتقدم الحيوان على الناطق ونتعقل ايضا في ذلك الزمان المعين معنى الناطق الحيوان بتقدم الناطق على الحيوان وليس هناك ترتيب زماني بين المعنيين وهذا ظاهر بالوجدان لا ينبغي ان ينكره عاقل فلم لا يجوز ان يقوم بذات الله القوى الكامل الفاظ ومعان ازلية مترتبة ترتبا عقليا غير جسماني لا ترتبا زمانيا اصلا وقوله ونحن لا نتعقل آه هذا ناظر الى ما سبق من قوله كالقائم بنفس القائم الحافظ آه ويمكن ان يقال ان كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خيال الحافظ هو الذي يكفي ههنا فان صور الحروف والحروف والكلمات ثابتة باقية في خياله بدون الترتيب اذ اولم تكن هي ثابتة باقية في خياله لزم النسيان فلم يبق فرق بينه وبين الامى اصلا واذا جاز الثبوت والبقاء في الانسان الضعيف جاز ذلك في الواجب القوى الكامل بالطريق الاولى فتأمل وامه الموفق قوله ويفسر باخراج المعدوم آه لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في ساير العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها هذا كلامه) فقوله فانها دالة على الاضافة آه والحاصل ان الاخراج والترزيق والاحياء والاماتة الى غير ذلك عبارات دالة على الاضافات المحضة لكن المراد مبدأ هذه الاضافات ومبدأها صفة حقيقية هي المسمى بالتكوين واثبتها الحنفية وفرقوا بينه وبين القدرة بان اثر القدرة صحة وجود المقدور من القادر واثر التكوين هو الوجود بالفعل قوله يمتنع قيام الحوادث بذاته تع يرد عليه انه يجوز ان يقوم كما ذهب اليه ابو الهذيل فان رد بما سيجيء اتحد الدليلان وجوابه انه مردود بان صفة الشيء لا يقوم بغيره ولظهور بطلانه لم يتعرض له هذا كلامه) فقوله فان رد بما سيجيء اى بما سيجيء في الوجه الرابع من قوله فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه آه وقوله اتحد الدليلان يعني الوجه الاول والوجه الرابع وقوله لم يتعرض له اى في الوجه الاول وان تعرض في الوجه الرابع توسيعا لدايرته قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم الايهام اى لتوقف الجواز الشرعي على عدم ايهام والاذن ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع عنه الايهام اى لتوقف الجواز الشرعي على عدم الايهام مالا يجوز في شانه تع حتى لا يجوز ان يقال هو اسود لكونه قادرا على السواد وذلك لايهام كونه تع جسما تع من ذلك وقوله والاذن اى لتوقف الجواز على الاذن الشرعي وان لم يوهم مالا يجوز في شانه تع وقوله ولا مانع عنه لايخفى على المص ان اطلاق الاسود والاحمر على رجل صباغ لكونه قادرا على صبغ السواد والحمرة غير مقبول عند اهل اللغة والعرف ولا عند البلغاء ايضا فلا وجه الا يراد المذكور ههنا نعم يتوجه ان يقال اللازم من جواز اطلاق الخالق عليه تع بمعنى القادر على الخلق هو جواز اطلاق خالق السواد مثلا او مكون السوداء او محدث السواد بمعنى انه قادر على خلقه وتكوينه وايجاده واحداثه ولا يلزم اطلاق الاسود عليه تع وذلك لان قدرته تع انما يتعلق على خلق السواد لا على نفس السواد اذ الماهية من حيث هي هي ليست مجعولة على ماهو المشهور فلا تتعلق القدرة على نفس السواد وانما تتعلق على خلقه وتكوينه واحداثه فلا يرد النقض بنحو السواد اصلا قوله واما بتكوين آخر فيلزم التسلسل يرد عليه منع مشهور الجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد اشرنا الى ماله وعليه ويمكن ان يقال ان نفس التكوين المتصف به البارى تع از لا يتعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى هذا كلامه) فقوله لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين وعلى هذا يكون التكوين مكونان بتكوين هو نفسه ويبطله ما سيجيء من قوله وهو غير المكون عندنا الى اخره فلا يحسن ايراده ههنا قبل مجيء آوانه وقوله وقد اشرنا اى اشرنا في بحث صفة البناء وقوله ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده لا يخفى عليك ان ذات التكوين من قبيل الصفات الممكنة ولا شك ان كل ممكن يتساوى طرفا وجوده وعدمه بدون رجحان احدهما على الآخر فان اراد سبق ذلك الشيء على وجوده ان ذاته شرط قابل لوجوده فجميع الممكنات كذلك مع ان المفروض ان كل واحد

منها يحتاج الى تكوين غيره فالتكوين اذا كان حادثا ينبغى ان يكون محتاجا الى تكوين كساير الممكنات الحادثة وان اراد بسبق ذات الشئ على وجوده ان ذاته مرجحه لوجوده على عدمه فهذا لا يصح فى الممكنات كما عرفت مع ان فيه سد باب اثبات الصانع والعاقل لا يقول به وان اراد بسبق ذلك الشئ على وجوده السبق الزمانى بان يتصف البارى تع فى الازل بذات التكوين مثلا حال كون ذات التكوين معدومة ثم يتصف بها البارى تع بعد الحدوث حال كونها موجودة فهذا غير منقول ايضا بمنزلة ان يتصف زيد مثلا بالسواد حال كون السواد معدوما ثم يتصف بذلك السواد حال كونه موجودا قوله ومبنى هذه الادلة آه كانه اراد ماعدا الدليل الثانى او مبنى الامر على التغليب هذا كلامه) والحق ان الدليل الثانى ايضا مبنى على كون التكوين صفة حقيقية وذلك لان مراد الشارح هو انه تع قد وصف ذاته فى الازل بانه الخالق فلو كان الخلق صفة حقيقية ازلية لا يلزم كذب كلامه تع لانه فى الازل قد كان متصفا بصفة الخلق وهو التكوين فيكون الكلام الازلى صادقا قطعا ولو لم يكن الخلق والتكوين صفة حقيقية ازلية فاما ان يكون صفة حقيقية حادثة او يكون صفة اضافية متجددة وقت حدوث الكون واياما كان يلزم الكذب بناء على انه تع وصف ذاته فى الازل بانه متصف بصفة الخلق والتكوين مع ان المفروض انه تع لم يتصف فى الازل بصفة الخلق والتكوين كلامه منزه عن الكذب بالاجماع قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى هذا كلامه) فقوله هو المعنى الذى نجده فى الفاعل آه ولا شك ان العلة الموجودة يجب ان تكون موجودة قبل المعلول قبليته بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لو لاها لم يكن اقتضاؤها بمعلول معين اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور ح صدوره عنها ففى كل صدور لابدان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور مع الصادر ليست له مع غيره كذا فى شرح المواقف والظاهر ان المراد بالتكوين هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافى الذى يتعقل بين المكون والمكون لان هذا الامر الاضافى متأخر عنهما ولا شك ان تلك الخصوصية متقدمة على وجود المكون المعلول وقوله وهذا المعنى يعم الموجب ايضا يعنى ان هذا المعنى مغاير للقدرة والارادة حتى انه يوجد فى الموجب ايضا مع ان الموجب لا قدرة له على مامر وقوله فكيف لا يكون صفة اخرى لا نزاع فى ان للبارى تع لا بد له من خصوصيته مع كل مكون صادر منه تع بعينه لكن لا يلزم ان يكون تلك القدرة الخصوصية مغايرة للقدرة والارادة بالنسبة الى ايجاده للعالم وكذا لا يلزم ان يكون تلك الخصوصية غير ذاته تع بالنسبة الى ايجاده للقدرة والارادة وساير صفاته الحقيقية فالحق ما ذكره الشارح من قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة آه قوله والمكون حادث بحدوث التعلق او لكون التعلق الازلى بوجوده فى وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن هذا كلامه) لاشك ان تعلق القدرة ازلية لازمة للقدرة وهى صحة الفعل والترك واما كون تعلق التكوين ازليا وهو الايجاب فغير معقول اصلا فلهذا قال الشارح بحدوث التعلق فافهم قوله وما يقال فى جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة فى قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم آه وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث وليس بشئ لشيوع نظايره توسيعا للدايرة الا يرى انه ردده وجود العالم بين التعلق بالذات والصفات وبين عدمه على انه يجوز ان يكون الجواب الزاميا هذا كلامه) فقوله وحاصله منع الملازمة فيه بحث اذ لا يتصور ههنا منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متأخر عن المضروب فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكون كما ان الضرب لو كان قديما يلزم قدم المضروب فان النسبة لو كانت قديمة يلزم قدم المنتسبين ومنع الملازمة مكابرة واما قوله ليس بشئ فليس بشئ لان المقصود ههنا هو ان الترديد المذكور قبيح لاستلزامه التناقض لان حاصل قوله وان تعلق آه هو ان وجود العالم ان تعلق بذاته تع او بصفة من صفاته فاما ان يستلزم ذلك التعلق قدم ما يتعلق وجوده به آه فجاء السائل وقال ان قوله ان تعلق بذاته او بصفة من صفاته تع آه يستلزم الاقرار بحدوث وجود العالم فيكون الترديد بين القدم والحدوث بعد الاقرار

بالحدوث قبيحا جدا لإستلزامه التناقض هذا حاصل قوله وما يقال آه فرده الشارح بقوله ففيه نظر آه حاصله ان يقال لانم قبح الترديد المذكور وقوله يجوز ان يكون الجواب الزاميا اى يكون الجواب الذى فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا على القائلين بحدوث التكوين واذا كان الزاميا لايلزم ان يكون الترديد قبيحا فان للمجيب ح ان يذهب الى الاحتمالات الباطلة حتى يحصل الالزام قال الشارح نعم اذا اثبتنا صدور العالم حاصله انا لو اثبتنا صدور العالم من القادر المختار بدليل لا يتوقف على حدوث العالم مثل قولنا الاختيار كال يجب اثباته لله تع والايجاب نقص وكل نقص يجب تنزيه الله تع عنه كان القول يتعلق وجود العالم بتكوين الله تع قولا بحدوث العالم حدوثا زمانيا حتى يكون الترديد المذكور قبيحا لكن الدليل المستعد به عند اصحابنا هو الدليل الذى كان يتوقف على حدوث العالم على ما علم فى موضعه فلا يلزم من القول يتعلق وجود العالم بتكوين الله تع قولا بحدوث العالم فلا اشكال قوله ومن ههنا اى ومن ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه هذا كلامه) فكان الشارح قال ومن اجل ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية يقال ان التصريح بكل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من قال بقدم الهيولى مثلا وانما قلنا اشارة الى الرد لان مراد المص ههنا هو ان التكوين تكوين الله تع كل جزء من اجزاء العالم لا فى الازل بل فى وقت حدوثه فيظهر من هذا الكلام ان لوجود جميع اجزاء العالم بداية فيبطل القول بقدم الهيولى ونحوه قال الشارح والا اى وان لم يكن المراد بالحادث ما لوجوده بداية بل كان المراد به ماهو مصطلح الحكماء لم يصح ذلك ردا عليهم وقوله من وجود المفعول متعلق بقوله فلا بد وقوله اذ لو تأخر وجود المفعول لانعدم الضرب وقوله بخلاف فعل البارى انما يكون ازليا اذا كان صفة حقيقية والمفروض انه ليس كذلك اذ المفروض انه من الاضافة والقول بكون الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود ازلية بديهى البطلان قوله وهى غير المكون عندنا جعل بعضهم من تتمة الجواب وحمل الغير على المصطلح وقال هو غيره لصحة الانفكاك بينهما فلا يكون اضافة كالضرب والا لما كان غير الامتناع انفكاكه من المكون وليس بشئ لان صحة الانفكاك فى التكوين غير مسلمة عند لطفهم وفى المكون موجودة فى الاضافة ايضا على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب كالعرض مع المحل والصفة المحدثة مع الذات هذا كلامه) فقوله لصحة الانفكاك بينهما وذلك لان التكوين موجود فى الازل والمكون حادث لم يوجد فى الازل فثبت الانفكاك بينهما فلا يكون كالضرب مع المضروب كما زعموا وقوله والا وان كان التكوين اضافة لما كان غير المكون لامتناع انفكاك التكوين من المكون ح الى حين كون التكوين اضافة وقوله غير مسلمة عند الخصم يعنى ان صحة انفكاك التكوين من المكون كانت مبنية على كون التكوين صفة حقيقية ازلية وهذا غير مسلمة عند الخصم بل هو محل النزاع فلذلك البعض يلزمه المصادرة فى جوابه وقوله وفى المكون موجودة فى الاضافة ايضا يعنى ان صحة الانفكاك فى المكون موجودة فى الاضافة فان المكون يصح انفكاكه من التكوين اذا كان التكوين اضافه اذ هو اخراج الشئ من العدم الى الوجود فيكون حالة بين الوجود والعدم فلا يثبت التكوين وقت بقاء المكون فيصح الانفكاك بينهما وقت بقاء المكون وقوله ايضا اى كما كان التكوين على تقدير كونه صفة ازلية يوجد بدون المكون على ما قالوا وقوله لا يكفيه اللزوم من جانب قلنا لكن التكوين اذا كان اضافة يلزم ان يكون اللزوم بين التكوين والمكون من الجانبين فان التكوين لو كان اضافة يكون ايجاد المكون لا اخراجا له من العدم الى الوجود ولا شك ان ايجاد المكون كما يكون وقت حدوثه يكون ايضا وقت بقائه فظهر ان اللزوم بينهما من الجانبين فلا يرد النقض بالعرض مع المحل ولا بالصفة المحدثة مع الذات قوله لان الفعل يغاير المفعول قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدأه ولو سلم لم يكن غير الامتناع انفكاك ولو سلم لكان غير الفاعل ايضا فيكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامى فان القائل بالعينية ينفى كونه صفة حقيقية ويمكن ان يراد بالفعل مابه الفعل ويكون قوله كالضرب نظيرا لا تمثيلا وقد عرفت آنفا جواب التسليم الاول بل الثانى ايضا فتدبر هذا كلامه) فقوله ولو سلم لم يكن غيرا اى ولو سلم ان التكوين نفس الفعل لم يكن الفعل غير المفعول لامتناع انفكاكه من المفعول وقوله فان القائل بالعينية ينفى كونه صفة حقيقية يعنى ان الشارح كما قال ان الفعل يغاير المفعول ظهر بطلان قول من قال ان التكوين هو عين المكون وذلك لان الفعل لا يكون عين المفعول وان لم يكن الفعل صفة حقيقية فهذا الكلام من الشارح يكون

الزاما على القائلين بالعينية ويجوز ان يكون هذا الكلام تحقيق لقول القائلين بان التكوين صفة حقيقية وذلك لان ذكر التغاير بين المفعول ونفس الفعل يدل على التغاير بين المفعول ومبدأ الفعل بالطريق الاولى فيكون ذكر الاول كناية عن الثانى فكان ابلغ من التصريح وقوله ويمكن ان يراد بالفعل مابه الفعل فعلى هذا يكون لفظ الفعل حقيقة عرفية فى ما به الفعل كما ان لفظ التكوين حقيقة فى مبدأ التكوين وهو ما به التكوين بمعنى الايجاد ويجوز ان يكون لفظ الفعل مجازا فيما به الفعل وقوله جواب لتسليم الاول وهو ان يقال عدم الغيرية لايكفيه اللزوم من جانب وقوله بل الثانى ايضا وهو ان يقال لا استحالة فى كون الصفة الحدثة غير الذات مع ان الكلام فى الفعل الذى هو صفة محدثة قوله مستغنيا عن الصانع اذ الاحتياج اليه انما هو فى التكوين والايجاد هذا كلامه) فقوله اذ الاحتياج اليه اى الى الصانع انما هو فى التكوين والايجاد والخلق والمفروض ان يكون الشئ وايجاده وخلقه هو عين ذلك الشئ ومن المعلوم ان ماهية الشئ ليست مجهولة يلزم ان يكون قديما مستغنيا فى التكوين والايجاد والخلق الذى هو نفسه قوله اقدم منه القدم اما لغوى فالمعنى ادوم منه واسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحى بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا فالمعنى اقوى قدما واولى به لانه قديم بدون التكوين هذا كلامه) فقوله اما لغوى القديم فى اللغة ما مضى عليه زمان طويل كقوله تع كالعرجون القديم وقوله لانه قديم بدون التكوين فيه ان كون الواجب تعالى قديما بدون التكوين لا يستلزم كونه اقوى قدما واولى به وانما يستلزم لو لم يكن المكون قديما بنفسه لكن المفروض هو ان التكوين عين المكون فيكون المكون موجودا بذاته كما ان البارى تع موجودا بذاته فيلزم ان يكون كل واحد منهما قديما بذاته نعم كون التكوين عين المكون مح فى نفس الامر لكن المحال جاز ان يستلزم المح فلو كان عينه لزم ان يكون المكون موجودا قديما بذاته هذا خلف قال الشارح لكن ينبغى للعاقل آه هذا تعريض على المص واصحابه الماتريدين بانهم ليسوا فى ردهم هذا ما يليق بالعقلاء وقوله ليس امرا محققا مغايرا للمفعول وانما لم يقولوا التكوين نفس المكون بكسر الواو لانهم قد نفوا كونه صفة حقيقية فيه تع مع ما فيه من سوء الادب ولان التكوين يتجدد عند تجدد المكون بفتح الواو ولا ينفك كل واحد منهما عن الآخر فكانه نفسه بخلاف المكون بكسر الواو فانه قديم ينفك فى الازل عن التكوين وقوله لا كما زعمت الفلاسفة آه فانهم قالوا ارادته تع هى نفس علمه بوجه النظم الاكمل ويسمونه العناية الازلية وقالوا علمه تع عين ذاته فلذا قالوا انه تع موجب بالذات قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا وذلك بحكم الضرورة فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام اوفق الوجود الممكنة واكملها فلمناسبة الكمال اوجبه المبدأ الكامل فقد خفى عليه الضروريات نعم قد يناقش باحتمال الواسطة هذا كلامه) فقوله على ابطال قول الحكماء آه قالت الحكماء الممكنات باسرها قابلة للوجود على وجود مختلفة الا ان بعض تلك الوجود احسن واكمل لنظام الكل من حيث هو كل وهو هذا النظام المشاهد فلذا وقع العالم على هذا النظام المشاهد لمناسبته للمبداء فى الكلية وقوله قد خفى عليه الضروريات لا نزاع فى ان وجود العالم على الوجه الاوفق يدل دلالة ضرورية على كونه تع قادر بمعنى انه تع ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وهذا المعنى اعم فانه كما يتناول المختار يتناول الموجب ايضا فان الحكماء قالوا ان مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حق الله تع سبحانه وتع كذا فى شرح المواقف واما كون وجود العالم على الوجه الاوفق دليلا على كونه تع قادرا بمعنى انه يصح ان يفعل وان لا يفعل فدعوى الضرورة فيما هو محل النزاع مما لا يقبله اهل المناظرة لكن مقصود الشارح هو اثبات المعنى الثانى الذى هو الاخص فلا بد له من دليل يدل على كونه قادرا مختارا بمعنى انه يصح ان يفعل وان لا يفعل وقوله نعم قد يناقش باحتمال الواسطة اى يحتمل ان يصدر من البارى تع بطريق الايجاب وسط قديم مختار يصدر منه الحوادث بحسب ارادته المختلفة على الوجه الاوفق الاصلح فعلى هذا لا يلزم ان يكون البارى تع فاعلا مختارا بل الفاعل المختار هو ذلك الوسط القديم هذا وانت خبير بان حدوث ما سوا الله تع يبطل احتمال الوسط المختار واذا بطل هذا الاحتمال فلو كان البارى تع موجبا يلزم قدم العالم او يلزم التسلسل فى الشروط المتعاقبة او المجتمعة على ما حقق موضعه قوله بمعنى الانكشاف القايم يشير الى ان الرؤية مصدر المبنى للمفعول لا ن لانكشاف صفة المرئى ومصدر المبنى للفاعل صفة الرأى هذا

(كلامه)

كلامه) فقوله مصدر المبنى للمفعول فعلى هذا يكون رؤية الله تع هو بمعنى كونه مرئيا ولو كانت الرؤية مصدرا من المبنى للفاعل مضافا الى المفعول كما هو الظاهر كان تفسيره بالانكشاف تفسيرا باللازم وعلى التقديرين فمحل النزاع هو رؤية الله تع بحاسة البصر وهو ان ينكشف العباد انكشافا تاما كالقمر ليلة البدر وان يحصل للعبد بالنسبة اليه تع هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية على ما سيجيء تفصيله قوله بمعنى ان العقل اذا خلى آه هذا هو الامكان الذهنى وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به هذا كلامه) يعنى ان مقصود اصحابنا هو ان يحكم العقل لجواز رؤية الله تع جوازا فى نفس الامر وليس بمقصودهم هو ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناعه فان هذا المقصود ليس محل النزاع مع انه منقوض بجميع الممتنعات النظرية الجسمية الواجب تعالى عن ذلك فانه يقال مثلا ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع جسميته تع مالم يقم برهان على ذلك الامتناع مع ان الاصل عدمه ونحن نقول وبالله التوفيق ان مراد الشارح هو ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تع بل حكم لجوازها مالم برهان على الامتناع اما قولنا بل حكم لجوازه فقد اشار اليه الشارح بقوله مع ان الاصل عدمه اى عدم الامتناع ثم ان هذا القدر من الجواز العقلى يكفى ههنا لان المقصود هو ان يفرع عليه ما بعده من قوله واجبة بالنقل واما النقض بالجسمية ونحوها فجوابه هو انا سلمنا ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع جسميته تع لكن قام البرهان على امتناع جسميته تع بخلاف رؤيته تع اذ لم يقم برهان على امتناعها فتبقى على الجواز الاصلى وهو يكفى ههنا كما عرفت قوله ضرورة انا نفرق آه يرد عليه انه ان اريد الفرق برؤيته البصر فمصادرة وان اريد استعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع والتحقيق ان الفرق بمدخل من البصر لا يقتضى كون الذوق مبصرا هذا كلامه) فقوله ويرد عليه ان يمكن ان يقال ان قوله انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض اشارة الى ان الحكم برؤية الاعيان حكم بديهى مع ان الخصم قائل برؤيتهما ايضا وان ما ذكر ههنا فى صورة الدليل كان للتنبيه لا للاستدلال فاعلا لمن عليه بايراد المنع او نحوه لا يجدى كثير نفع قوله اذ لا رابع يشترك بينهما يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها امور مشترك بينهما فان قلت عليه الامور العامة تستلزم صحة رؤية الواجب تع فلا ضرر فى النقض بها على انها تقتضى صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعا قلت يجوز ان يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن هذا كلامه) فقوله يرد عليه آه وللمانع ان يقول ان التحيز والمقابلة فى الجوهر يكونان بالاصالة وفى العرض يكونان بالتبع فكل منهما يكونان فى الجوهر بمعنى وفى العرض بمعنى آخر فلم يوجد له معنى واحد مشترك بين الجوهر والعرض واما كون نفس وجوب الوجود علة لصحة الرؤية فهو لا يضر المعلل لان فيه المط وهو صحة رؤية الواجب تعالى واما قيد وجوب الود وهو كونه بالغير فهو اعتبارى محض فلا يصح علة لصحة الرؤية ومتعلقا للرؤية كالامكان ونحوه وقوله فلا ضرر فى النقض بها بل فى الايراد بها يقع للمعلل اذ يلزم من كون الماهية والمعلومية ونحوهما متعلقا للرؤية كون الواجب تعالى ايضا متعلقا للرؤية لانه تعالى من افراد الماهية والمعلومية ونحوهما من الامور العامة والمفروض ان كل واحد منها متعلقة للرؤية وقائل لها فكذا الواجب تع واما قوله يجوز ان يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما ذكره فيما بعد من ان امتناع وجود الرؤية الفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة وذكر فى شرح المقاصد ان الشرطية او المانعية انما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتهما فتدبر قوله والامكان عن عدم ضرورة الواجب آه وايضا لو علت بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن هذا خلف وفيه نظر هذا كلامه) نقل عنه ان وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط عليه الامكان بشيء من الخواص الموجود كما اشير اليه آنفا وقد عرفت آنفا وجه اندفاعه فتدبر قوله ولا مدخل للعدم فى العلية لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه كذا فى شرح المواقف ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود هذا كلامه) فقوله فلا يتم المقصود وهو صحة رؤيته تع وذلك لجواز ان يكون الحدوث والامكان شرطا لصحة الرؤية فلا يلزم صحة رؤيته تع وانت خبير بان الشارح قد صرح بان المراد بالعلة ما هو متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء فى لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكر فى شرح المواقف ويؤيده ما ذكر فى شرح المواقف ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر فى الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضرورى ويعلم

ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى كلامه فافهم والله المعين قوله ويتوقف امتناعها اى امتناع الرؤية فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة هذا كلامه) وذلك لان الشرط والمانع من الامور الخارجية عن متعلق الرؤية ولا عبرة به فيل جاز ان يكون الشرط اوالمانع غير خارج من المتعلق فيكون الصحة اوالامتناع بذاته لا لامر خارج عنه وانت خبير بان هذا الاعتراض مندرج فيما يذكره الشارح من قوله لجواز ان يكون متعلق الرؤية الجسمية وما يتبعها من الاعراض آه قال الشارح فالواجب النوعى قد يعلل بالمختلفات اى فيجوز ان يعلل صحة الرؤية بخصوصية الجوهر وخصوصية العرض وقوله فالعدمى يصلح علة للعدمى اى فليكن الامكان اوالحدوث علة لصحة الرؤية قوله ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم آه جواب لقوله فالواحد النوعى قد يعلل آه ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية امر مشترك فى الواقع وهذا لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك فى المعلول الاشتراك فى العلة اذيكفى ان يقال اذا راينا زيدا لاندرك منه الاهوية ما وهى مشتركة بين الواجب والممكن هذا كلامه) وقوله لا يدفع الاعتراض اى لا يدفع الاعتراض بالواحد النوعى قد يعلل بالمختلفات وذلك انا سلمنا انه لا يجوز ان يكون متعلقا الرؤية خصوصية الجوهر فقط او خصوصية العرض فقط لكن لم لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية خصوصية كل واحد من الجوهر والعرض فلا يلزم من جواز رؤيتهما جواز رؤيته تع وانت خبير بان هذا الايراد يكون راجعا الى النظر الذى اورده الشيخ بقوله وفيه نظر لجواز ان يكون تعلقا الرؤية الجسمية ولا يتبعها آه واذاكان راجعا ينبغى ان لا يذكر قبل ذكره وقوله اذيكفى ان يقال آه فيه بحث فانا سلمنا انا اذا راينا زيدا لاندرك منه الاهوية ما لكن لم لا يجوز ان يكون هذا الادراك متعلقا بخصوصيته الجوهرية فى زيد فقط و بخصوصية العرض فيه فقط غاية مافى الباب انا لاندرك من تلك الخصوصية الاهوية ما وهذا احتمال لابد لنفيه من دليل فلذا قال صاحب هذا الوجه الاول انا نرى كل واحد من الجوهر والعرض فلا يكون فيه الرؤية مختصة بالجوهر فقط ولا بالعرض فقط ثم لا بد لهذه الرؤية العامة من متعلق عام ايضا غير مخصوص بشئ من الجوهر والعرض ومع ذلك لابد عن ان يكون امرا وجوديا وذلك المتعلق العام هو كون الشئ له هوية ما فانا اذا راينا زيدا لاندرك منه الاهوية ما وهو مشترك بين الواجب والجوهر والعرض فجاز ان يكون الواجب تعالى ايضا متعلقا للرؤية وهو المطلوب قوله وانا ندرك منه هوية ما رد بان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتبارى فكيف يتعلق به الرؤية بل المرئى خصوصية الموجودة فلعل تلك الخصوصية لها مدخل فى تعلق الرؤية ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية على مالا يخفى هذا كلامه) فقوله رد بان مفهوم الهوية آه وهذا الرد هو ما ذكره السيد الشريف فى شرح المواقف وانت خبير بانه يكون راجعا الى نظر الشارح فلا ينبغى ان يذكر قبل ذكر هذا النظر وذلك لان حاصل هذا النظر هو انه يجوز ان يكون متعلق الرؤية هو خصوصية كون الشئ له هوية ما لانفس مفهومه فانه من المعقولات الثانية فكيف يكون متعلق الرؤية وتلك الخصوصية هى الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية الجوهرية اوالعرضية ثم انه تع منزه عن الجسمية وما يتبعها فلا يلزم كونه متعلقا للرؤية وقوله منقوض بصحة الملموسية قال فى شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوى فالانصاف ان ضعف هذا الدليل جلى انتهى كلامه ويمكن ان يقال صحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا تكون مشتركة بين الجوهر والعرض فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيهما ويمكن ان يقال ايضا كما انه تع جاز ان يكون مرئيا لقوة الباصرة لا فى مكان ولا على جهة جاز ايضا ان يكون ملموسا بالقوة اللامسة لافى مكان ولاعلى جهة ولا ملامسة بين اللامس والملموس وذلك بان يخلق الله تع فى جميع اعضاء المخلوق ادراك اللمس بلا كيف ولا اتصال جسمانى بين اللامس والملموس فلا نقض بصحة الملموسية ايضا لعدم تخلف الحكم عن الدليل المذكور قال الشارح لكان طلبه جهلا قالت المعتزلة ببعض احوال البارى تع لا يضر اذا علم وحدانيته وشريعته ورد ذلك بان تجويز جهل كليم الله تع بما يمتنع عليه تع مع علم احاد المعتزلة به بدعة شنعاء قوله والمتعلق بالممكن ممكن يرد عليه انه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمه والسرفيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان هذا كلامه) والحق ان التركيب المذكور لا يصح فى اللغة بل الصحيح هو ان يقال ان انعدم

العلة انعدم المعلول ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف انه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون هو ايضا والا فلا معنى التعليق وايراد الشرط والمشروط لان المشروط منتفح على تقديري وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكون عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان التبادر في اللغة من مثله قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم لا في جانب العدم فقط انتهى كلامه وقيل الصواب هو الربط في جانب الوجود مع قطع النظر عن جانب العدم وعلى التقديرين يحصل المطلوب وهو ان المعلق بالممكن ممكن قوله وقد اعترض بوجوه منها ان الرؤية مجازي عن العلم الضروري واجيب بان النظر الموصول بالى نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا في شرح المواقف ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه كمن يخاطبنا من وراء الجدار هذا كلامه) فقوله مجازي عن العلم الضروري فمعنى قوله ارني انظر اي اجعلني عالما بك علما ضروريا وقوله بان انظر الموصول بالى نص في الرؤية اي لو كانت الرؤية المطلوبة في ارني بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليه في قوله انظر اليك بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا كذا في شرح المواقف وقوله والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه قلنا نعم الا ان هذا العلم ينبغي ان يكون متوجها الى خصوصية ذاته تع لان الخطاب لا يتصور الا بالنسبة الى مخاطب معين ولا شك ان هذا العلم علم ضروري مخلوق الله تع حاصل قبل سؤال موسى ع م الرؤية ثم لو قال اجعلني عالما بك علما ضروريا يتبادر منه انه تع لم يجعله عالما به علما ضروريا حتى طلبه ليحصل له العلم الضروري به تع وهذا غير معقول مع ان فيه ترك ادب بخلاف ما اذا قال اجعلني رائيا لك فان الروية لم يحصل بعد فيكون طلبها امرا معقولا وليس في ذلك ترك ادب وهذا الذي ذكرناه ظاهر للعاقل المنصف قوله ان كانوا مؤمنين آه روي ان موسى ع م اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا ان نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد ما امنوا فلا اشكال اصلا هذا كلامه) فقوله فلا اشكال اصلا اي فلا تردد في انهم كفار فلا يحسن ترديد الشارح بان يقول انهم ان كانوا مؤمنين آه لان الترديد انما يحسن اذا كان في كفرهم تردد لكن لا تردد في كفرهم على ما عرفت ويمكن ان يقال ان ترديد الشارح ههنا للتفصيل لا لاظهار الترديد وبيان الاحتمال وذلك لان قوم موسى ع م كانوا فرقتين احديهما هم المؤمنون والاخرى هم الكافرون ذكر في تفسير القاضي انهم كانوا ستمائة الف ما نجى من عبادة العجل منهم الا اثني عشر الفا انتهى كلامه فحاصل كلامه هو ان قوم موسى ع م ان كانوا مؤمنين وهم الفرقة الاولى كفاهم قول موسى ع م وان كانوا كفارا وهم الفرقة الثانية ولم يصدقوه وانما ذكر ههنا فرقة المؤمنين توسيعا لدائرة جواب اصحابنا عن اعتراض المعتزلة وذكر في شرح المواقف ان موسى ع م لو كان مصدقا بينهم لكفاه في دفعهم ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان يرد عنهم اي ان يكفهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله تع كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه لم يصدقوه ايضا في الجواب بلن تراني اخبارا عن الله تع لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون وهم السبعون المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم بمعجزتهم الباهرة قال الشارح اما الكتاب آه فان النظر في الآية الكريمة موصل بكلمة الى فينبغي ان يكون بمعنى الرؤية فيكون الرؤية في ذلك اليوم وهو المط وقوله كما ترون القمر ليلة البدر والمقصود تشبيه الرؤية بالرؤية في الكمال لا تشبيه المرئي بالمرئي في الجهة وعلوا لمكان قوله والجواب منع هذا الاشتراط للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد هذا كلامه) فقوله في هذا النوع من الرؤية وهو الرؤية المشروط بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة والحق ان الحالة المسماة عند اهل السنة بالرؤية والانكشاف التام ليست مخالفة لذلك النوع بالحقيقة لكنهم كانوا يدعون ان ذلك النوع حاصل لحاسة البصر بان لا يكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة اصلا ثم ان كون محل الرؤية امرا جسمانيا وهو الحدقة لا ينافي ان يكون متعلق الرؤية غير جسماني وهو الباري تع كما ان كون محل العلم الضروري امرا جسمانيا وهو القلب عندنا

وعند المعتزلة ايضا لا ينافى ان يكون متعلق العلم الضرورى غير جسمانى وهو البارى تع قال الشارح وكون الادراك هو الرؤية مطلقا اى وبعد تسليم كون الادراك هو الرؤية مطلقا يعنى انا لا نسلم اطلاق ذلك بل هو مقيد بكونه على وجه الاحاطة بجوانب المرئى فالادراك اخص مطلقا من الرؤية ونفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم وقوله لادلالة فيه على عموم الاوقات فيحمل على نفى الرؤية فى الدنيا جمعا بين الادلة قوله كالمعدوم لا يمدح يرد عليه ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص اعنى العدم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشئ لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفى الشريك واتخاذ المواد فى القرآن مع امتناعها فى حقه تع هذا كلامه) وههنا ابحاث الاول ان مراد ذلك المستدل هو الالزام على المعتزلة وليس مراده تحقيق الاستدلال على جواز الرؤية وبيان ذلك ان المعتزلة لما استدلوا بهذه الآية على عدم جواز الرؤية قال المستدل فى جوابهم ان الآية لاندل على عدم جواز الرؤية بل يدل على جوازها وهذا المقدار من المعارضة يكفى لنا فى الالزام عليهم غاية مافى الباب ان استدلالهم واستدلالنا لما تعارضا تساقطا لكن تساقط الاستدلالين لا يضرنا لان غرضنا رد استدلالهم بالآية وقد حصل هذا الغرض وغرضهم تحقيق عدم جواز الرؤية ولم يحصل هذا الغرض كما عرفت والبحث الثانى مبنى كلام ذلك المستدل على العرف واللغة فان اهل العرف واللغة اذا اراد وامدح الشئ من الانسان او فرس او غلام او لباس او جارية او نحو ذلك كانوا يقولون ان هذا الشئ مما لا يدركه الابصار او يقولون انه مالا يراه العيون مع انه مما يدركه الابصار ويراه العيون فهذا القول منهم يدل على امكان رؤية ذلك الشئ عادة بل على وقوعها ايضا لكنهم انما ذكروا هذا القول لكمال مدح ذلك الشئ وزيادة الترغيب فيه بخلاف الاصوات والروائح ونحوها فانها ليست مما يدركه الابصار عادة فلا يحسن مدحها بعدم ادراكها الابصار او بعدم رؤيتها نعم اذا اراد وامدح الاصوات يقولون لم تسمعها اذن واذا اراد وامدح الروائح يقولون لم يشمها انف ثم لما قيل فى شانه تعالى لا يدركه الابصار فهم انه تعالى ممن يمكن ادراكه بالابصار لكن هذا النفى انما ورد للتمدح بذلك النفى غاية التمدح والتمنع والتعزيز بحجاب الكبرياء البحث الثالث ان اذا قلنا انا نفى الرؤية فى مقام المدح يدل على امكان الرؤية ولم نقل ان نفى كل شئ فى مقام المدح يدل على امكان ذلك الشئ حتى يرد علينا النقض بنفى الشريك او بنفى اتخاذ الولد فى مقام المدح مع ان امكان النفى فى صورة النقض نقض ينافى الالوهية وامكان النفى فيما نحن بصدده ليس نقضا بل هو كمال والطف واحسان اللهم ارزقناه وبعدنا عن الحرمان قال الشارح ومنها اى من السمعيات ان الايات الواردة فى سؤال الرؤية آه نحو قوله تع وقال الذين لا يرجون لقائنا لولا انزل علينا الملئكة او نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا او مجاوزا للحد متكبرا اى رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق بها بل كان نازلا منزلة طلب ساير المعجزات وقوله لتعنتهم وعنادهم ولهذا استعظم نزول الملائكة مع امكانه بلا خلاف كذا فى شرح المواقف وقوله وهذا اى عدم منع موسى ع م مشعر بامكان الرؤية فى الدنيا ولهذا اى لامكان الرؤية فى الدنيا قال المص رح والله تع خالق لافعال العباد يعنى ان افعال العباد واقعة بقدرة الله تع ليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه تع اجرى عادته بان يوجد فى العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لقدرته واختياره فيكون فعل العبد مخلوقا لله تع ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير ومدخل فى وجوده سوى كونه محلا وهو مذهب الشيخ الاشعرى كذا فى شرح المواقف وسيجئ ما يناسب هذا المقام ان شاءالله تعالى قوله لكان عالما بتفاصيلها واما الكسب فيكفيه القصد والعلم بجملة والحاصلة انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثانى يعنى ان كل واحد من خلق الفعل الاختيارى وكسبه كالمشى الى المسجد مثلا كان مسبوقا لقصد الجزئى الاجمالى الموقوف على التصور الجزئى المتعلق بذلك الفعل لكن الكسب يكفيه القصد الجزئى الاجمالى الموقوف على التصور الجزئى الاجمالى لان محل الكسب ليس موجدا لهذا الفعل بل كان محلا له باختياره فهذا القدر من القصد يكفى للمحلية بالاختيار بخلاف الخلق فانه افادة للوجود بالقصد الجزئى الموقوف على التصور الجزئى ولا شك ان اجزاء ذلك المحل امور متكثرة لها حركات متكثرة كل واحدة منها مسبوقة بقصد جزئى مسبوق بتصور جزئى ولا شك ايضا افادة الوجود لتلك الحـ ن

المتكثرة لايتصور الامن له العلم الشامل والقدرة الكاملة وهوالله القوى العزيز فان قيل لانم ان افادة الوجود لتلك الحركات المتكثرة لايكفيها التصور الاجمالى والقصد الاجمالى بل يكفيها التصور الاجمالى والقصد الاجمالى لابد لى ذلك من دليل فاما من وراء المنع قلنا هذا المنع انما يتوجه على الحكماء القائلين بالاستعداد فان القائلين باستعداد المحل يكفيهم العلم الاجمالى واما اصحابنا فهم لايقولون بالاستعداد بل كانوا يقولون بان كل حادث فهو مسبوق بقصد جزئى مترتب على تصور جزئى واما كون هذا القصد ازليا اومتجددا فقد اختلف اصحابنا فيه على مامر قوله بل لوسئل عنها ولو فى حالة المباشرة لم يعلم مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعى الحصول وبه يندفع مايقال لجواز ان لايشعر بشعوره وان لايدوم هذا كلامه) فقوله لم يعلم حتى لوسئل عن تلك الاجزاء وعن تفاصيل وكانها لايقدر على الجواب اصلا بل يعلم بالضرورة الوجدانية انه لايقدر على العلم بتلك الاجزاء تفصيلا ولا على العلم بحركاتها المسبوقة بالقصد التفصيلى والتصور التفصيلى وانكار ذلك مكابرة لايلتفت اليها قوله اى عليكم على ان مامصدرية ينبغى ان يحمل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول يعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلايتم المقصود واما الموصول فهوعامة وضعا وبالجملة حذف الضمير اقل تكلفا هذا كلامه) فقوله ينبغى ان يحمل هذا المصدر بمعنى المفعول والحق ان لفظة عملكم حقيقة لغوية وعرفية فيما هوالحاصل بالمصدر كان لفظ الضرب او القيام او القعود اونحو ذلك حقيقة لغوية اوعرفية فيما هوالحاصل بالمصدر بل الواقع هو ان هذه الالفاظ اذا اطلقت لايتبادر عنها الا ماهوالحاصل بالمصدر واما معنى النسبى الذى هو معنى المصدر فهو خلاف الظاهر والمتبادر ثم ان متعلق الخلق هو هذا المتبادر اعنى الحاصل بالمصدر فلا حاجة الى جعل المصدر مجازا عن معنى المفعول كما يتوهم ثم ان الاضافة قديفيد العموم مثل الاضافة فى قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره فان الاضافة فى امره تفيد العموم ومثل الاضافة فى قولهم اتفق اهل الحق فان اضافة اهل الى الحق تفيد العموم كما ان الموصول قد يفيد العموم واما نحو الذى يأتينى فله درهم اذا ثبت هذا الذى ذكرناه ظهر لك انه لافرق بين الاضافة والموصول فى انها قد تفيدان العموم واما جعل افادة الموصول بطريق الوضع وافادة الاضافة بطريق المجاز فتحكم محض بل الحق ان كل واحد منهما يفيد معنى الاستغراق بطريق الوضع على ماعلم فى اصول الفقه فقوله فلا يتم المقصود وهو انه تع خالق بجميع معمولات العباد ولو لم يحمل الاضافة على الاستغراق لصار المعنى ان الله تع خلق بعض معمولاتكم فلايثبت ان يكون مثل السرير بالنسبة الى النجار مخلوقا له تع فان السرير وان كان معمولا لكن لم يثبت ان جميع المعمولات مخلوق له تع وقيل المراد فيما تعملون الاصنام فيكون المعنى والله خلقكم واصنامكم قلنا لو سلم ان المراد هذا يكون المعنى ان الله تع خلق مادة الاصنام وصورتها ولاشك ان صورة الاصنام من قبيل الافعال الاختيارية للعباد لكن بطريق التوليد عند المعتزلة فعلى هذا يكون الآية الزاما على المعتزلة القائلين بان افعال العباد الحاصل بطريق التوليد مخلوقة للعباد بطريق التوليد قال الشارح والذهول عن هذه النكتة اى عن ان المراد بالعمل والمعمول واحد وهوالحاصل بالمصدر وقوله بدلالة العقل يعنى ان المخصص ههنا هوالعقل فلاينافى ان يكون العام قطعيا فى الباقى بخلاف مااذا كان المخصص هوالنقل على مابين فى اصول الفقه قوله فمن يخلق كمن لايخلق وقد توجه بالحمل على خالق الجواهر لكنه خلاف الظاهر هذا كلامه) فالمعنى الظاهر هو ان يقال ان من لايوجد منه حقيقة الخلق لايماثل من وجد منه حقيقة الخلق وقد نزل الفعلان منزلة اللازم كما فى قوله تع هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون والمعنى لايستوى من وجد له حقيقة العلم ومن لايوجد هذا مبنى على ماافاده الشارح فى المطول قوله والمعتزلة لايثبتون ذلك ويمنعون كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة فى ذلك المقام هذا كلامه) فقوله وورود الآية عطف على قوله كون الخلق والمراد بالآية السابقة هى قوله افمن يخلق كمن لايخلق اى ويمنعون ورود هذه الآية السابقة فى مقام كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة لكن قوله تع اتعبدون ماتنحتون والله خلقكم وماتعملون يدل على ان خلق العمل ايضا مناط لاستحقاق العبادة قوله ابطل قاعدة التكليف وهى ان المكلف به امر اختيارى البتة هذا كلامه) وهى ماسيجيء من قوله لايكلف العبد بما ليس فى وسعه والحاصل ان تكليف مالايطاق غير جائز عند المعتزلة وغير واقع عندنا فلوكان جميع افعال العباد بخلق الله تعالى لزم ان يكون تكليف العباد بافعالهم تكليفا بما لايطاق لان المفروض ان الكل بخلق الله تعالى وتكليف مالايطاق بط كما عرفت ولزم ايضا بطلان قاعدة المدح والذم والثواب والعقاب وهى كون العباد ممدوحين ومذمومين ومثابين

ومعاقبين على افعالهم الاختيارية مع ان الكل بخلق الله تعالى قوله والمدح والذم والثواب والعقاب قد يقال يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح وايضا الثواب والعقاب فعل الله تع وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لميتها كالا يسئل من لمية خلق الاحتراق عقيب مساس النار هذا كلامه) فقوله يجوز ان يمدح آه يعني ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيهما التأثير والايجاد بالاستقلال وذلك كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته من الآفات وعدم سلامته عنها فان ذلك باعتبار انه محل لها لا مؤثر فيها كذا في شرح المواقف وقوله فلا يسئل عن لميتها اي كما لا يصح ان يقال لم خلق الله الاحتراق عقيب مس النار ولم لا يحصل ابتداء ولم لم يحصل عقيب مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقبت عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلها ابتداء اولم لم يعكس فيهما كذا في شرح المواقف اشارة الى خطاب التكوين اي قوله تع كن فان الله تع اجرى فيها اذا اراد شيئا على ان يقول له كن فيكون هذا كلامه) فقوله على ان يقول متعلق بقوله اجرى قال الله تع انما قلنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب الشيخ ابو منصور الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مراده بان اجرى الله تع سنته في تكوين الاشياء ان يكونها هذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات كذا في التوضيح والمعنى ان يقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد هو الكلام الازلي ولا الكلام اللفظي لانه حادث والا فيحتاج الى خطاب آخر فيتسلسل قال بعض الافاضل انما قال الشارح لا يبعد ولا يجزم بذلك لاحتمال ان يكون المراد عله تع بوقوعه قوله وهو عبارة عن الفعل ويؤيده قوله تعالى فقضاهن سبع سموات فهي من الصفات الفعلية وفي شرح المواقف ان قضاء لله تع عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهي عليه فيما لا يزال فهو من الصفات الذاتية لكن التفسير به ههنا يؤدي الى التكرار هذا كلامه) فقوله ويؤيده قوله تع آه يقال قضاه اي صنعه وقدره ومنه قوله تع فقضيهن سبع سموات في يومين ومنه القضأ والقدر كذا في الصحاح فعلى هذا يكون قول المص و قضيته وتقديره عبارة عن معنى واحد مثل قوله بارادته ومشيته والمقصود في امثال ذلك هو التفنن في العبارة وهو من محسنات الكلام ولك ان تقول المراد بالارادة الازلية هو القصد الازلي المتعلق بالاشياء على ماهي عليه فيما لا يزال فيكون هو من الصفات الاضافية لا من الصفات الحقيقية ويؤيد هذا الاحتمال ان القضاء يجيء بمعنى الحكم يقال قضى اي حكم على ماذكر في الصحاح وفي شرح المواقف ايضا وظاهر ان القصد الازلي بمنزلة حكم من الاحكام بخلاف صفة الارادة على مالا يخفى وقوله يؤدي الى التكرار اي الى زيادة التكرار قد حصل بقوله ومشيته قال الشارح لان الرضاء بالكفر كفر من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر الغير ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه ولكن يتمنى ان يسلب الله عنه الايمان حتى ينتقم منه على ظلمه وايذائه كذا في التاتارخانية قوله والرضاء انما يجب بالقضاء قيل عليه لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تع بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة وهو المقتضى فالصواب ان يجاب عنه بان الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى صفة من صفاته ايضا مالا سترة في صحته ثم ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو مقتضى بل يتعلق لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات كما يشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضاء الازلي هو الاصل والمنشأ الثاني واختار الشارح هذا الطريق في الجواب فليتأمل هذا كلامه) فقوله بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر كذا في شرح المواقف ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكار الكفر باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية وليس يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء وهو باطل اجماعا وقوله مما لا سترة لا نزاع في صحة ذلك لكنه لا يفيد في الجواب عن السؤال المذكور وهذا هو مراد من قال لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تع وذلك لان حاصل السؤال هو ان يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بقضاء الله تعالى الذي هو صفة من صفاته الاعتبارية واجب اجماعا فيلزم ان يكون الرضا بالكفر واجبا ايضا لانه لازم لصفة القضاء وموجب لها ووجوب رضاء الملزوم يستلزم وجوب رضاء اللازم بالضرورة لكن الرضاء بالكفر كفر اجماعا ولما كان حاصل السؤال هكذا لم يفد الجواب بان يقال الرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي فان قوله انما يجب بالقضاء دون المقضي وهو محل النزاع فلا يفيد

ايضا وذلك لان السائل كان يقول لما لزم الكفر للقضاء المرضى لزم وجوب الرضاء بالكفر اللازم له ايضا وانكاره مكابرة فالصواب فى الجواب هو ان يسلم وجوب الرضاء بالكفر ثم يقال ان للكفر نسبة الى الله تع باعتبار فاعليته له آه ما ذكرناه آنفا وحاصله ان الكفر نظرا الى ذاته لا يحكم عليه انه قبيح او حسن عندنا وانما يحكم عليه باحدهما باعتبار امر خارج عنه فاذا نسب الكفر الى ارادة الله تع باعتبار خلقه اياه كان ما بهذا الاعتبار مرضيا واذا نسب الى العبد كان بهذا العبد منكرا قال الشارح وهذا شنيع جدا فانه لا يصير على ذلك رئيس قرية من عباد الله تع كذا فى شرح المقاصد حكى عن عمرو بن عبيد الله قالت المعتزلة انه تع اراد من العباد ايمانهم رغبة واختيارا لا جبرا ولا اضطرارا فلا نقص ولا مغلوبية فى عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا فليس بشئ اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة وقيل لا يفهم من الارادة الغير المجبرة الا الرضاء وهو مذهب اهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضاء عندهم هو الارادة مطلقا وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض او نفس ذلك الترك فانه امر قد يجامعه تعلق الارادة وقد لا يجامعه نعم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا ولا يجوز فى حقه تع هذا كلامه) فقوله كالملك قال فى شرح المقاصد كالملك اذا اراد دخول القوم فى داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوها وقوله وليس بشئ قال رحمه الله ليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدام وكفى بهذا نقصا ومغلوبية انتهى كلامه لكن المعتزلة كانوا يقولون ان الارادة التفويضية هو الامر والطلب ولا شك ان مخالفة امره تع لا يستلزم نقصه ولا مغلوبيته اجماعا وقوله وقيل آه هذا جواب عن قوله وليس بشئ وقوله وهو مذهب اهل السنة اى كما ان مخالفة رضاء الله تع لا يوجب نقصه ولا مغلوبيته اصلا على ما ذهب اليه اهل السنة كذلك مخالفة ارادة الغير المجبرة لا يوجب شيئا منهما اصلا وقوله وهو كلام خال عن التحصيل اى ما قيل ليس له معنى محصل اصلا اذ هو مبنى على عدم معرفة معنى الرضاء كما ترى وقوله وقد يجامعه آه فانهما يجتمعان فايمان المؤمن فانه وقع بتعلق ارادته وكان موافقا لرضائها ايضا وتعلق الارادة يوجد بدون الرضاء فى كفر الكافر وفسق الفاسق والرضاء يوجد بدون تعلق الارادة فى تلك الاكل المباح مثلا قوله نعم تخلق المراد آه ناظر الى قوله وقد جامعه اذ يفهم منه جواز تخلف الرضاء عن تعلق الارادة مع انه لا يوجب نقصه تع نعم لو تخلف مراده عن تعلق ارادته يلزم نقصه لكن هذا التخلف غير لازم من تخلف الرضاء قال الشارح وقد تمسك من الجانبين بالآيات الاولى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا حكى الله عنهم انهم قالوا اشركنا بارادة الله تع ولو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا قلنا قالوا ذلك الكلام سخرية من النبي عم ودفعا لدعوته وتعللا لعدم اجابته لا تفويضا للكائنات الى مشية الله تع الثانية وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد كائن بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مراد الله تع قلنا اى ان لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فان مراده ظلمه لعباده لا بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراده تع والثالثة والله لا يحب الفساد والفساد كائن والمحبة هى الارادة والفساد ليس بمراد قلنا بل المحبة ارادة خاصة وهى ما لا يتبعها مؤاخذة ونفى الخاص لا يستلزم نفى العام ثم هذه الآيات معارضة بآيات اخرى هى اول على المقصود منها الاولى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى والثانية ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا والثالثة ولو شاء الله لهديكم اجمعين والمعتزلة حملوا المشية فى هذه الآيات ونظائرها على مشية القسر والالجاء وليس بشئ لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه هذا مأخوذ من شرح المواقف قوله وللعباد افعال اختيارية اعلم ان المؤثر فى فعل العبد اما قدرة الله تع فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا تأثير لقدرته وهو مذهب الاشعرى او قدرة فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروى عن امام الحرمين او مجموع القدرتين على ان يؤثر فى اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ او على ان يؤثر قدرة العبد فى وصفه بان يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضى والمقصود ههنا ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كان جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعرى ويجب ان يعلم ان جميع افعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الان بعض الادلة لا يجرى الا فى المكلف فلذا خصوا العباد بالذكر هذا كلامه) فقوله وهو مذهب الجبرية هم قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو

بمنزلة الجمادات فيما لا يوجد منها وقوله وهو مذهب الاشعرى وقد مر تفسير مذهب الشيخ فى قوله تع والله تع خالق لافعال العباد وقوله وهو مذهب المعتزلة قالوا هى واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وقوله وهو مذهب الفلاسفة آه قالت الحكماء وامام الحرمين هى واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة خلقها الله فى العبد وقوله هو مذهب الاستاذ قال الاستاذ ابو اسحاق واقعة بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا بالفعل نفسه وقد جوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد وقوله وهو مذهب القاضى قال القاضى ابو بكر الباقلانى هى واقعة بالقدرتين على ان يتعلق قدرة الله تع باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعنى بكونه طاعة او معصية كما فى لطم اليتيم تأديبا وايذاءً فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تع وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره وما ذكرناه كله من التفاسير مذكور فى شرح المواقف وقوله خصوا العباد بالذكر ولعلهم ارادوا بالعباد جميع الحيوانات كما ارادوا من بنى آدم نوع الانسان فيكون من قبيل ذكر الخاص وارادة العام قوله كما لا تكليفه لبطلان تكليف الجماد بالضرورة واما قوله ولاشك يترتب استحقاق الثواب فيه نظر من ذكره وقد يرد ايضا على الجبرية بعدم فائدة التكليف ولا يرد بهذا على الاشعرى بجواز ان يكون داعيا لاختيار الفعل هذا كلامه) فقوله ففيه نظر من ذكره وهو قوله ان الثواب والعقاب فعل الله والتصرف له تع فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لميتها الظاهر ان مراد الشارح ههنا الالزام على الجبرية فانهم كانوا يوافقون المعتزلة فى ايجاب المعرفة بالفعل قبل ورود الشرع على ما ذكر فى شرح المواقف فى بيان الفرق الاسلامية فهم كانوا يقولون الوجوب العقلى على العباد وباستحقاق الثواب والعقاب قبل ورود الشرع فبعد ورود الشرع بالطريق الاولى وقوله بجواز ان يكون داعيا آه يعنى ان التكليف يكون داعيا للعبد الى اختيار الفعل فيخلق الله تع الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك الاختيار المرتب على الداعى يصير الفعل طاعة ومعصية ويصير علامة للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما هذا مأخوذ من شرح شرح المواقف وانت خبير بان مذهب الاشعرى هو ان قدرة العبد لا دخل لها فى وجود افعاله سوى كونه محلا لتلك الافعال فيرد على مذهب الاشعرى ايضا الاعتراض بعدم فائدة التكليف لان وجود القدرة وعدمها على السوآء عنده فلهذا قالوا ان هذا المذهب هو المسمى بالجبر المتوسط وسيجيء ماهو تتمة لهذا الكلام ان شاء الله تع (قال الشارح والنصوص القطعية تنفى ذلك اى تنفى مازعمته الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا قوله فان قيل بعد تعميم ارادة الله تع هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة اى كل ممكن وماسبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا آه بيان بالنسبة الى الموجودات فقط وقد فصل فى الجواب والسؤال ههنا مالم يفصل هناك هذا كلامه) فقوله بالنسبة الى كل ممكن آه الظاهر ان هذا ايضا ينبغى ان يكون بالنسبة الى الموجودات فقط ويؤيده قول المص يثابون بها ويعاقبون عليها فان الثواب والعقاب لا يتصور ان الا بالنسبة الى الموجودات فقط فالاولى ان يقال ان مورد هذا السؤال هو قوله وللعباد افعال اختيارية فانه كان سوألا من طرف الجبرية ومورد السؤال السابق فهو قوله تع والله خالق لافعال العباد الى قوله وتقديره وانه كان مسؤلا من طرف المعتزلة ولما كان مورد السؤال الثانى ومورده مغايرة لمورد السؤال الاول و مورده اعاد الشارح هذا السؤال مع جوابه افادة للطالبين زيادة قوة فى دفع سؤال كل واحد من الخصمين هذا ولك ان تقول منشاء السؤال الاول هو الارادة وحدها ومنشاء السؤال الثانى هو مجموع الارادة والعلم قوله فيجب آه والا جاز انقلاب علمه تع جهلا وتخلف المراد عن ارادته وهكذا الحال فى الامتناع وانت خبير بان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان اثر الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث ولهذا ورد فى الحديث المرفوع ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والاظهر ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم وهذا المعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة فى غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم هذا كلامه) فقوله والا جاز انقلاب علمه تعالى جهلا آه قال فى شرح المواقف ان ما علم الله تعالى عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله تعالى وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنها لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب الممتنع وقال ايضا ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعا وما اراد عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة على شيء منهما اصلا وقوله بان الاعدام الازلية ليست بالارادة ويؤيده ما ذكره فى شرح

المواقف ان اسناد العدم الى مشية القادر وارادته يقتضى حدوث العدم كما فى الوجود فيلزم ان لايكون عدم الحادث ازليا انتهى كلامه) ويمكن ان يقال تعلق الارادة بالعدم مجاز عن عدم تعلق الارادة بالوجود وقرينة المجاز هو حكم العقل بان الارادة لاتتعلق بالعدم اصلا بل المتعلق بالعدم هو عدم المتعلق بالوجود ويمكن ان يقال ايضا كما ان تعلق الارادة بالوجود آه اختيارى مستندا الى صفة الارادة كذلك الكف عن تعلق الارادة بالوجود امر اختيارى مستند الى صفة الارادة ايضا لكن تعلق الارادة بوجود الممكن يقتضى ان يكون وجوده حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار واما نفس الكف عن تعلق الارادة فانه يجوز ان يكون ازليا ومتعلقه وهو كون الشئ مكفوفا عن الوجود فهو ايضا ازلى ثم ان دوام العدم الازلى لكل حادث تابع لذلك الكف الازلى التابع لصفة الارادة ولاشك ان تابع التابع تابع فيكون عدم الازلى لكل حادث تابعا لصفة الارادة وهذا معنى كون الاعدام الازلية آثارا للارادة فلا يلزم كونها حادثة كما عرفت وقوله ولم يتوجه السؤال آه اى للمعتزلة ان يمنعوا المقدمتين المذكورتين اذا كان لهم ان يقولوا لانم ان ارادة الله تعالى لو تعلقت بالوجود يجب ذلك الوجود فانها تعلقت بايمان الكافر ولم يجب ايمانه ولانم ايضا ان ارادة الله تع لو لم تتعلق بالوجود يمتنع ذلك الوجود فانها لم تتعلق بكفر الكافر مع ان كفره لم يمتنع بل وجد قال الشارح يعلم ويريد ان العبد يفعله آه هذا مبنى على ان علمه تعالى وارادته تابعان لاختيار العبد وارادته وسيجئ تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله فان قيل فيكون فعله الاختيارى واجبا قد يمنع هذه المقدمة ايضا لان العلم تابع للمعلوم فلامدخل للعلم فى جواب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا تفرعت عن علمه باختيار من العبد للفعل فتأمل هذا كلامه) فقوله قد يمنع هذه المقدمة آه اعلم ان هذا المنع مبنى على عدم الفرق بين مورد السؤال ومنشائه فان مورد السؤال هو اختيار العبد ومنشاء السؤال هو علم الله تع وارادته فى اصل السؤال هو ان علم الله تع وارادته وان كانا تابعين لاختيار العبد فانهما يستلزمان ان العبد يفعله باختياره البتة فيكون فعل العبد واجبا ووجوده لازما لاختيار العبد او ممتنعا لازما لترك العبد ولاشك ان وجوب الوجود او امتناعه ينافى اختيار العبد فاجاب بان الوجوب باختيار العبد محقق لاختياره لامنافله وكذا الامتناع لترك العبد باختياره محقق لاختياره لامنافله نعم يتوجه ان يقال هذا الجواب لايناسب مذهب الاشعرى وسيجئ تطبيقه ان شاء الله تع قوله محقق للاختيار فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود ههنا واما ان ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لايوجد شيئا فيكون من الله تع فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعرى وهو جبر متوسط واما الذاهبون مذهب الاستاذ فلهم ان يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شانها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فكون الاختيار من الله تعالى لايستلزم الجبر كما ان صدور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لاينافى كونه تعالى فاعلا مختارا بالاتفاق هذا كلامه) فقوله لانه لايوجد شيئا اى لان العبد لايوجد شيئا عند الاشعرى بل لامدخل له فى وجوده عنده وقوله وهو جبر متوسط اى هو متوسط بين الجبر الخاص وهو الجبرية وبين التفويض الى العبد بالكلية وهو مذهب المعتزلة وحاصل كلامه هو ان الجبر المتوسط لاينافى حصول المقصود ههنا اذ المقصود هو ان لايكون فعل العبد كحركة الجماد وهو حاصل على مذهبين مذهب الاشعرى ومذهب الاستاذ وقوله بكل من الطرفين اى بكل واحد منهما على سبيل البدل لا على الاجتماع فان اجتماعهما محال قطعا وقوله بلا داع اذ لو تعلقت تلك الصفة بالداعى يلزم الايجاب وهو مناف لكون العبد مختارا مع انه مختار عند الاستاذ قوله وايضا منقوض آه توجيه النقض بالعلم ظ واما بالارادة فمبنى على ازلية تعلقاتها ايضا وقد يجاب بان الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشئ لا بعدها وكان يمكن فى الازل ان يتعلق ارادته تع بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له اذ لا قبل الازل بخلاف ارادة العبد فتدبر هذا كلامه) فقوله ايضا اى كازلية تعلقات العلم او اراد كازلية نفس الارادة وقوله وقد يجاب اى يجاب عن النقض المذكور ولا يخفى ان هذا الجواب ساقط فان حاصل النقض هو ان يقال ان الله تع يعلم ويريد ان يفعله او يتركه باختياره فيكون فعله الاختيارى واجبا وممتنعا وهذا ينافى اختياره تع واما ازلية تعلق العلم والارادة فلم يتعرض لها الشارح بل ذكر نفس العلم والاراده وظ ان حالهما لايختلف فى اصل الدليل او فى صورة النقض وايضا لم يتعرض الشارح لكون تعلق العلم سببا موجبا لتعلق الارادة بل يكفى ههنا استلزامه اياه كما عرفت قوله مدخلا فى بعض الافعال اى بالدوران والترتب المحض كالاحراق بالنسبة الى النار لا بالتأثير اذ لا حكم للضرورة فيه هذا كلامه)

الظاهران مرادالشارح هو ان لقدرة العبد وارادته مدخلا ظاهريا وسببية ظاهرية فى بعض افعاله مع قطع النظر عما هوالواقع فلا حاجة ههنا الى التعرض للدوران فان الدور لا ينافى ان يكون الخالق هوالله تع فليس لنا حاجة الى التفصى عن هذاالمضيق بخلاف السببية الظاهرية فانها تنافى بحسب الظاهران يكون الخالق هوالله تع فاحتجنا الى التفصى عن هذاالمضيق الذى ذكره الشارح قوله وتحقيقه ان صرف العبد آه صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو بتعلق الارادة بمعنى انه يصير سببا لان يخلق الله تع صفة متعلقة بالفعل واما صرف الارادة اى جعلها متعلقة فيجوز ان يكون لذاتها على ما عرف فى ارادة الله تع وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذى يحدث عنده القدرة كما سيجيء لان صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد وليس شئ لان قصدالاستعمال يقتضى ان يوجدالقدرة ولا يستعمل فلا يكون مع الفعل كما هومذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشئ باعتبار ذاته لا ينافى تأخره بحسب وصفه كما فى قولك رماه فقتله فان الرمى باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت هذا كلامه) فقوله وهو اى جعل القدرة متعلقة بالفعل انما يحصل بتعلق الارادة بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا لان يخلق الله تع صفة متعلقة بالفعل وهى القدرة وحاصل التفصى عن المضيق هو ان يقال ارادة العبد هى صفة مخلوقة لله تع وهى لذاتها تكون متعلقة بالمراد وهذا التعلق امر اعتبارى حاصل من جانب العبد بارادته فقط وليس هذا التعلق امرا موجودا حتى يلزم تعلق الكلام اليه فيتسلسل بناء على ان كل شئ موجود وهو مخلوق الله تع ثم اذا تعلقت ارادة العبد لذاتها بذلك المراد خلق الله تع بطريق جرى العادة قدرته وفعله معا موافقين لتعلق الارادة فعلى هذا لا يلزم ان يكون العبد مجبورا بل كانت افعاله الاختيارية مفوضة الى تعلق ارادته بتلك الافعال من غير ان يكون له احتياج الى الداعى الذى اعتبره المعتزلة فى طريق الهارب وقدح جئ العطشان وكما ان حصول صفة الارادة فى البارى تع لم يكن اختياريا ومع ذلك كان تعلق الارادة امرا اختياريا وكان لهذا التعلق مدخل فى ايجاد الافعال الاختيارية كذلك حصول صفة الارادة فى العبد لم يكن اختياريا للعبد ومع ذلك جاز ان يكون تعلق صفة الارادة امرا اختياريا حاصلا لها لذاتها ويكون لهذا التعلق مدخل فى كسب افعاله الاختيارية وبالجملة ان الله تع خلق فى العبد صفة الارادة شرطا حقيقيا وسببا حقيقيا فى اصول افعال العبد وخلق القدرة علة عادية وشرطا عاديا فى حصول تلك الافعال لا علة حقيقية بل الخالق حقيقة هوالله تع هذا هوالتحقيق الذى ينبغى ان يكون مراد الاشعرى فتأمل وبالله التوفيق وقول المتأخرة عن القصد اى عن القصد الذى يحدث عنده القدرة يعنى ان المتأخر عن المتأخر لا عن الشئ متأخر له عن ذلك الشئ فينبغى ان يكون قصد استعمال القدرة غير القصد الذى يحدث عنده الفعل والا يلزم تأخر الشئ عن نفسه وقوله لان قصد الاستعمال آه ولعل هذا القائل اراد بقصد استعمال القدرة جعلها متعلقة بالفعل فلا اشكال عليه ايضا وقوله ثم ان تقدم الشئ آه جواب عن قوله لان صرف القدرة متأخر يعنى ان تقدم القصد باعتبار ذاته لا ينافى تأخره باعتبار وصفه اى بالنظر الى استعمال القدرة وصرفها الى الفعل فعلى هذا يستمر وجود القصد الى وجود الفعل مع وجود القدرة فلا يلزم ان يكون ههنا قصدان متغايران بالذات قوله وايجاد الله الفعل عقيب ذلك هذا هوالتعقيب الذاتى والافالقدرة مع الفعل هذا كلامه) لا يخفى عليك ان صرف الارادة وتعلقها مقدم على وجود الفعل تقدما زمانيا فم يكون التعقيب زمانيا ولعل الشارح نظر الى هذا التعقيب وبنى كلامه فى صرف القدرة على التغليب قال الشارح والكسب مقدور اى اثر الكسب مقدر قوله والخلق اى واثر الخالق ويجوز ان يكون الكسب بمعنى المكسوب والخلق بمعنى المخلوق قوله وينفرد كل منهما بما هوله قيل عليه فح لاشركة فى مذهب الاستاذ مع انه اقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشئ لان كلا من المؤثرين منفرد بما هوله من دخله فى التأثير على ان تأثير قدرة العبد فى بعض الامور بجعل الله تعالى وتخليقه كذلك ليس اقبح من نفى دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجرى فى ملكه الا مايشاء هذا كلامه) فقوله اقبح شركة اى اقبح اشرا كا وقوله لان كلا من المؤثرين آه يعنى ان البارى تعالى والعبد قد اجتمعا على ايجاد فعل العبد مع ان كل واحد منهما منفرد بما هوله من حصة من التأثير فان لكل واحد منهما حصة من التأثير مخصوصة له فتثبت الشركة على مذهب الاستاذ ايضا قال بعض الافاضل الشركة المنهية هى ان استقل كل واحد من الشريكين فى مطلق الايجاد والحق انه لاشركة منهية فى مذهب الاستاذ اصلا اذ لا استقلال للعبد فى افعاله وقوله ولايجرى فى ملكه الا مايشاء جملة حالية

متعلقة بقوله اقبح يعنى ان فى مذهب الاستاذ لايجرى فى ملكه تع الامايشاء بخلاف مذهب المعتزلة على ماعرفت قال الشارح لانه قد يثبت ان الخالق حكيم آه هذا ناظر الى مذهب المعتزلة فى ان العقل حاكم فى حسن الاشياء وقبحها واما عندنا فالحاكم هوالشرع لكن الشارع هوالمالك على الاطلاق فلايقبح منه شئ اصلا يفعل مايشاء ويحكم مايريد قوله وهى علة للفعل اى علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على انه شرط عادى كيبس الملاقى له ولك ان تقول من شانها التأثير عنده ومن شانها توقف التأثير عندهم فتأمل هذا كلامه) فقوله اى علة عادية لايخفى عليك انه لادخل للقدرة عند اصحابنا فى وجود الافعال فح لايظهر الفرق بين ان القدرة علة عادية وبين ان يكون شرطا عاديا ولعل المراد انها علة ظاهرية كالنار للاحراق والجمهور على انها شرط ظاهرى كيبس الملاق للنار وقوله من شانها التأثير هذا غير مسلم عند اصحابنا فلايحسن ايراده ههنا قوله وكان هوالمضيع يشير الى وجه الذم فى ترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح وهو لاينافى الذم فى فعل المنهيات بوجه آخر وهو صرف القدرة اليه على ماسيجئ هذا كلامه) فقوله فى ترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح يمكن ان يقال ان ترك الواجبات يتناول اكتساب القبيح فان كف النفس من اكتساب القبيح وعمل اختيارى على ماذكره ابن الحاجب فى مختصره وهذا الكف واجب على المكلف فمن اكتسب فعلا قبيحا كان هوالمضيع لقدرة فعل الاخير وهوالكف عن اكتساب ذلك القبح ويؤيده ماذكرناه ان قوله وكان هوالمضيع آه ناظر الى قوله وان قصد فعل الشر آه واماترك الواجب فهو مذكور فى ضمن قوله فان قصد فعل الشر الخ وذلك لان من ترك الصلوة متعمدا مثلا فهو كان يقصد فعل الشر الذى هوالكف عن الصلوة فخلق الله تعالى قدرة فعل الكف عن الصلوة قوله والالزم وقوع الفعل بلااستطاعة لايخفى ان هذا الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة فى وجود الفعل حتى يستحيل بدونها هذا كلامه) قال بعض الفضلاء ان وقوع الفعل بلااستطاعة بط عند الاشعرى بناء على انها علة عادية للفعل عنده ولك ان تقول ان وقوع الفعل بلااستطاعة باطل بالبداهة والمشاهدة لابالدليل حتى لايحتاج الى ان يقال ان هذا الكلام الزامى لاتحقيق قوله لما مر من امتناع بقاء الاعراض فلانقض بقدرة الله تعالى اذ ليست من قبيل الاعراض عندهم هذا كلامه) فان التعريف المختار عند اصحابنا هو ان يقال العرض موجود قائم بمتحيز فتخرج عن هذا التعريف صفات الله تع قوله فقد اعترفتم بان القدرة آه حاصله انه ليس نفى وجود المثل السابق داخلا فى دعوى الاشعرى وفيه بحث اذ المذهب ان لاقدرة قبل الفعل اصلا ومدعى المعتزلة جوازه قبله لانه لابد من مثل سابق كما ستعرف به هذا كلامه) فقوله ليس نفى وجود المثل السابق داخلا آه يعنى ان الاشعرى لايحتاج فى دعوى كون الاستطاعة مع الفعل اى نفى المثل السابق اذ قد حصل مقصوده بالمقارنة الفعل بهذا المثل المتجدد سواء وجد هناك مثل سابق او لم يوجد وقوله وفيه بحث آه لايصح ايراد هذا البحث ههنا لان الشارح قد دفعه بقوله ثم ان ادعيتم آه فان حاصله انا لانمنع جواز حصول الامثال السابقة وانما نمنع وجوب ذلك فمن ادعى الوجوب فعليه البيان وقوله لابد من مثل سابق هذا على تقدير تجدد القدرة بالامثال واما على تقدير استقامة بقائها فلابد ان توجد هى قبل وجود الفعل لما سيجئ انها كانت متعلقة بالضدين والا يلزم تكليف العاجز فلابد ان يكون موجودة قبل الفعل وباقية اما بتجدد الامثال أو باستقامة بقاء الاعراض قال الشارح واما يقال آه هذا جواب آخر لقوله فان قيل لو سلم آه وقوله لزم التحكم آه واذا الزم التحكم لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وانه بط لما عرفت انها علة عادية قوله لاستحالة ذلك على الاعراض والا يلزم قيام العرض بالعرض يرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجود يمتنع قيامه بمثله هذا كلامه) وانت خبير بان قوله يرد عليه آه كان مندرجا فى نظر الشارح حيث قال يجوز ان يمتنع فى الحالة الاولى الى قوله على السواء وذلك لان الشرائط المقارنة للقدرة جاز ان يكون امورا اعتبارية مع ان القدرة موجودة باقية فى الحالين على السوآء وتلك الامور الاعتبارية لم تكن مقارنة للقدرة فى الحالة الاولى فح يمتنع الفعل وكانت مقارنة لها فى الحالية الثانية فيجب الفعل ومن جملة الامور الاعتبارية رسوخ القدرة مثلا قوله ومن ههنا ذهب بعضهم وهو الامام الرازى وبه يرتفع نزاع الفريقين الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسروا التأثير بما يعم الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها اومعها مقارنة وبدونه سابقة وفى كلام الآمدى ان القدرة الحادثة من شانها التاثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله تع وح لا اشكال اصلا هذا كلامه) فقوله ومن ههنا اى ومن اجل جواز امتناع

الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرطه ووجوبه فى الحالة الثانية لتمام شرائطه وقوله وهو الامام الرازى قال الامام القدرة تطلق على مجرد القوة التى هى مبدؤا الافعال المختلفة الحيوانية ولاشك انها قبل الفعل والقدرة تطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولا انها مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعرى اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذا حكم بانهـا مع الفعل هذا مأخوذ من شرح المواقف وقوله فسروا التاثير آه هذا اشارة الى جواب الاعتراض المذكور فى شرح المواقف وذلك الاعتراض هو ان يقال ان القدرة الحادثة ليست موثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القدرة المستجمعة لشرائط التأثير فحاصل الجواب هو ان القدرة الحادثة اذا اعتبرت مع جميع شرائطها العادية كانت مقارنة للفعل واذا اعتبرت بدون تلك الشرائط العادية كانت سابقة على الفعل وقوله وفى كلام الآمدى آه هذا جواب آخر عن الاعتراض المذكور حاصل الجواب ان كون القوة مستجمعة لشرائط التأثير لايقتضى ان يكون القوة مؤثرة بالفعل بل يكفى ان يكون من شانها التأثير لكن قدرة الحق اغنت من قدرة الخلق فح لايبقى الاشكال وقد بقى ههنا وهو ان القدرة الحادثة كيف يكون من شانها التأثير وقد مر ان تأثيرها لا يتصـور الا بان يكون الموصـوف بها عالما بتفاصيل حركات اعضائه و سكناته وهذا غير مقدور له ويمكن ان يقال ان عدم العلم بتفاصيل ذلك لاينا فى ان يكون من شـانها التـأثير غاية ما فى البـاب ان ذلك العلم التفصيلى شرط لتـأثير القـدرة بالفعل و عدم وجود شرط تأثيرها بالفعل لا ينافى ان يكون من شانها التأثير قوله وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل اى قيام الشئ وبقائه معا بالمحل بمعنى تبعيتهمـا له فى الحيز والا فليس جعل احدهمـا صفة الآخر اولى من العكس بل الكل صـفة للمتبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابع شئ فى الحيز يجوز ان يكون تابعا الآخر بخصوصيته ذاتية بينهما هذا كلامه) فقوله بمعنى تبعيتهما له فى الحيز الاولى ان يقال بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت ذكر فى شرح المواقف ومعنى القيام بالغير هو اختصاص الناعت او التبعية فى التحيز والاولى هو الصحيح وقوله والا اى وان لم يمتنع قيـام الشئ وبقائه معا بالمحل لزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون تابع الشئ فى التحيز تابعا شئ آخر فى التحيز ايضا لخصوصية ذاتية بين ذلك التابع وذلك الشئ الآخر اونقول لم لا يجوز ان يكون التابع لشئ فى الاختصاص الناعت تابعا لشئ آخر فى الاختصاص الناعت ايضا لخصوصية ذاتية بينهما قوله المراد بسلامة اسبابه يعنى ان للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا ولا فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظيره التمول وكثرة المال وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف مم والا لم يصح تفسيره بسلامة اسبابه وقولنا ذو سلامة اسبابه يفيد صحة الحمل لا صحة التفسير هذا والاقرب ما افاده بعض الافاضل من ان امثاله مبنية على التسامح فان وصف المكلف كونه بحيث سلمت اسبابه ولوضوح الامر تسومح فى عده سلامة الاسباب وصفا له فقوله وصفا اضافيا اى وصفا سببيا يكون من احوال ماهو متعلقة لا وصفا ذاتيا يكون من احوال نفسه وقوله يعبر عنه تارة بلفظ مجمل يعنى به لفظ الاستطاعة وقوله وتارة بلفظ مفصل اى بلفظ سلامة الاسباب وقوله وقولنا ذو سلامة اسبابه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الاستطاعة وصف ذاتى والا لما صح تفسيره بقولنا ذوسلامة اسبابه فاجاب بان ذلك لصحة الحمل لا لصحة التفسير وذلك لان الاوصاف الاضافية لا تحمل على موصوفها الا بواسطة ذو فيقال رجل ذو مال كثير وقوله على التسـامح يعنى ان الاستطاعة صفة ذاتية وسلامة اسبابه صفة اضافية لا ذاتية فلا يصح تفسير احدهما بالآخر الا بناء على التسـامح ووجه التسامح هو ان قوله سـلامة اسبابه يدل دلالة ظاهرة على الصفة الذاتية وهو كونه بحيث سلمت اسـبابه ولهذا عد سـلامة الاسباب من قبيل الاوصاف هذا) ولعل مراد الشارح هو الاشارة الى التسامح الذى افاده بعض الافاضل فلهذا قال الشارح هو ذو سلامة اسـباب ولم يقل هو سلامة اسباب بدون قوله ذو فان قوله ذو سلامة اسباب كما يفيد صحة الحمل يفيد صحة التفسير ايضا ومعنى قوله ذوسلامة اسبابه هو كونه بحيث سلمت اسبابه ولا شك ان كونه بحيث سلمت اسـبابه صفة ذاتية للمكلف كما ان الاستطاعة صفة ذاتية له قوله تعتمد على هذه الاستطاعة والسر فيه ان سـلامة الاسباب مناط خلق الله تع القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة العبد الا الى القصد هذا كلامه) فقوله والسر فيه آه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان العجز كان باقيا مع سلامة الاسباب لعدم القدرة التى هى علة حقيقية

عند المعتزلة وعادية عند الشيخ واما كان يلزم تكليف العاجز وهو باطل وحاصل الجواب ان هذا العجز لا يضر فان سلامة الاسباب مع القصد الى الفعل يكفى من جانب العبد فان الله تع اجرى عادته على خلق الفعل بعد سلامة الاسباب والقصد الى كسب الفعل قال الشارح لجواز ان يحصل قبل سلامة الفعل سلامة الاسباب فان فات ان سلامة الاسباب كانت من قبيل الاعراض وقد عرفت ان العرض لايبقى فينبغى ان يكون حالها كحال الاستطاعة فى ان تكون مع الفعل قلنا ان سلامة الاسباب من قبيل الصفات الاعتبارية فجاز ان يكون باقية فيما الاسباب ويجوز ان يكون المراد سلامة الاسباب الاسباب السالمة ولا شك انها جواهر باقية على ان عدم بقاء الاعراض مم كما عرفت وقوله وقد يجاب اى عن استدلال الخصم بان القدرة لولم تكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز وقوله صالحة للضدين اى فلا يلزم تكليف العاجز كما زعم الخصم قال بعض الافاضل ان صح عن ابى حنيفة ان القدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه فى الجمع بين الكلامين هو ما ذكره الامام الرازى كما عرفت قوله ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه تحرير المقام ان مالا يطاق على ثلث مراتب ما يمتنع فى نفسه وما يمكن فى نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علمه تع وارادته والاولى لا تجوز ولا تقع تكليفه اتفاقا والثانية لا تقع اتفاقا وتجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف مالايطاق واقع عند الاشعرى ومن لا يقول به لا يعدها من المراتب نظرا الى امكانها من العبد فى نفسه وقد يوجه ايضا بان القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون مالا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل تكاليف كذلك وهو لا يقول به هذا كلامه) فقوله لا يمتنع فى نفسه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم وقوله وما يمكن فى نفسه ولا يمكن من العبد عادة كخلق الاجسام وحمل الجبل والطيران الى السماء وقوله وما يمكن منه اى يمكن من العبد عادة كايمان الكافر وطاعة الفاسق وقوله والاولى لا تجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والحق ان هذه المرتبة جايزة عند البعض كما ذكره فى شرح المواقف ثم ان لفظ تكليفه مستدرك ههنا والاحسن ان يقال والاولى لا تجوز ولا تقع اتفاقا وقوله والثانية لا تقع اتفاقا لقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويدل على عدم وقوعها الاستقراء ايضا على ماقالوا و قوله تكليف مالا يطاق واقع عند الاشعرى حاصله ان الفعل قد يمتنع لعلم الله تع بعدم وقوعه او لتعلق ارادته واختياره بعدمه فان مثل هذا الفعل لا يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله وهى لا تتعلق بالضدين بل لكل واحد من الضدين قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا والتكليف بهذا جايز وواقع اجماعا على ما ذكره فى شرح المواقف وقوله ومن لا يقول به آه اى ومن لا يقول بان تكليف مالايطاق واقع لا يعد المرتبة الثانية من مراتب واقع لا يعد المرتبة الثالثة من المراتب وقوله هو مالايقول به فان الاشعرى لا يقول بان ايمان المؤمن وكفر الكافر وفسق الفاسق مالايطاق وانما يقول بايمان الكافر وطاعة الفاسق مالايطاق كما عرفت قوله ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع اى بما يمكن فى نفسه ولا يمكن من العبد فى نفسه بقرينة قوله وانما النزاع فى الجواز ولك ان تأخذهما على الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول وقد يقال ان ابالهب كلف بالايمان وهو تصديق النبى ع م فى جميع ماعلم مجيئه ومن جملته انه لايؤمن فقد كلف بان يصدقه فى ان لا يصدقه واذعان ماوجد فى نفسه خلافه مستحيل قطعا فح يقع التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز وفيه بحث لانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم فلا يجد من نفسه خلافه نعم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى والذى يحسم مادة الشبهة وهو ان المحال اذعانه بخصوصه انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص وهو مم واما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان الاجمالى اذ الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة فى الاذعان الاجمالى وقد يجاب ايضا بانه يجوز ان يكون الايمان فى حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص هذا كلامه) فقوله بقرينة قوله وانما النزاع فى الجواز فان النزاع بيننا وبين المعتزلة انما كان فى جواز التكليف بما يمكن فى نفسه ولا يمكن من العبد بخلاف التكليف بما يمتنع فى نفسه اذ لا نزاع بيننا وبينهم فى عدم جوازه وقوله ولك ان تأخذهما على الاطلاق اى بحيث يتناول المرتبتين الاوليين على الاطلاق وقوله لانه لا يستلزم شمول يعنى ان اخذهما على الاطلاق لا يستلزم شمولهما بجميع افرادهما فلا يلزم ان يكون قوله وانما النزاع فى الجواز شاملا لهما معا بل يكفى ههنا اختصاصه باحدهما وهى المرتبة الوسطى اذ العروض انما اخذنا

على الاطلاق لا على العموم والشمول وقوله ومن جملته انه لايؤمن اى ومن جملة ما علم مجيئه به ان ابالهب لايؤمن فقد كلف ابولهب بان يصدق النبي ع م فى هذا الخبر وهو ان ابالهب لايصدق النبي ع م ثم ان ابالهب اذا كان مصدقا تصديقا مستمرا كان هو عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه ح التصديق بعدم التصديق لانه يجد فى باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه فى الاخبار بانه لايصدق ولا شك ان هذا الايمان المشتمل على ماذكر مح لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب فى حالة واحدة هذا مأخوذ من شرح المواقف وقوله لانه يجوز ان لايخلق الله تعالى العلم بالعلم هذا خلاف الضرورة الوجدانية فلذا قال نعم هو خلاف العادة فينبغى ان يكون من المرتبة الوسطى وقوله والذى يحسم مادة الشبهة الاشكال وتلخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالى اى وكل ماجاء به فهو حق وليس فى هذا التصديق الاجمالى من ابى لهب استحالة واما التصديق التفصيلى فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين فهو المحال دون الاول كذا فى شرح المواقف وانت خبير بان المقصود ههنا هو الالزام على المعتزلة ولاشك ان قوله ع م ابولهب لايؤمن كان بحيث يمكن ان يعلم مجيئه به فح يلزم جواز التكليف على ابى لهب بالجمع بين النقيضين فتأمل وقوله فى حقه اى فى حق ابى لهب وقوله بما عداه اى بما عدا ان لايؤمن قوله وتقريره انه لوكان جايزا الخ لوصح هذا التقرير لزم ان لايجوز تكليف امثال ابى لهب بالايمان لما اخبره الله تعالى عنهم بانهم لايؤمنون مع انه جائز بل واقع هذا كلامه) وانت خبير بان هذا النقض كان مندرجا فيما بعده من قول الشارح اواختياره بعدم وقوعه فلا يحسن ايراده قبل ذكر ماهو مندرج فيه وقد ذكر الشارح فيما بعد ماهو حل له ايضا حيث قال وحلها انا لانسلم آه قال الشارح والاولى ان لايقيد بالتخليق يمكن ان يقال ان قوله تخليقه بمعنى مخلوقيته ولانزاع فى مخلوقيته الفعل المولد وانما النزاع فى انها مستندة الى الله تع او الى العبد فاصحابنا يقولون لاصنع للعبد فى هذه المخلوقية لاخلقا ولا كسبا والمعتزلة ينكرون ذلك قوله فلا استحالة اكتساب ماليس قائما بمحل القدرة مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات فى غيرنا فلا اكتساب فى جميع المتولدات هذا كلامه) فقوله مع انا نعلم بالضرورة آه اشارة الى جواب ما قيل هذا منقوض بالالم الحاصل بضرب الانسان يده على حجر عظيم فحصل فى يده الالم فان هذا الالم حاصل فى محل القدرة وهو اليد فينبغى ان يكون للعبد منع فى اكتساب هذا الالم بخلاف ما اذا ضرب يده على انسان آخر فحصل الالم فى ذلك الانسان الآخر فان هذا الالم الثانى ليس فى محل القدرة فينبغى ان لا يكون للعبد منع فى اكتسابه فاجاب بانه لا فرق بين الالمين بالضرورة والاكتساب فى الثانى قطعا فلا اكتساب فى الاول ايضا وقد ذهب ضرار وحفص من المعتزلة الى ان ماكان من المتولدات فى محل قدرة الفاعل كالعلم النظرى المتولد من النظر فهو فعله وهو حاصل بايجاده وماكان فى محل مباين بمحل قدرة الفاعل فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح ومالا يقع على وفقه فليس من فعله كالالام الحاصلة فى المضروبات قوله ولهذا لا يتمكن العبد آه يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممنوع وبعده لا ينافى كونه مكتسبا بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة التى فعل المباشرة يوجبه ويفوت التمكن من تركه هذا كلامه) ويمكن ان يقال ان كلام الشارح ههنا مبنى على الافعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الالم فى ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرت هذا الضرب الممتد زمانا فانك قادر على ترك امتداده وهذا الكلام فى الشىء الممتد زمانا فانك متى اردت ترك امتداده تركت اذا عرفت هذا يظهر لك انه لا اكتساب للعبد فى المتولدات الممتدة زمانا اذ هى ليست قائمة بمحل القدرة كما عرفت وكذا لا يتمكن العبد من ترك امتدادها كما عرفت ايضا بخلاف افعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع ان للعبد تمكن من تركها متى شاء وقس على هذا المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل قوله اى الوقت المقدر لموته ولو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل هذا كلامه) فقوله اى الوقت المقدر لموته يعنى ان المقتول عند اهل الحق ميت فى الوقت الذى قدره الله تعالى له وعلم انه يموت فيه وقوله ولا بالموت بدل القتل اى اولم يمت بهذا القتل المخصوص لجاز ان يموت بدون قتل ما اصلا وان يموت بقتل آخر غير ذلك القتل المخصوص قوله قد قطع عليه الاجل اى لم

يوصله اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذى علم الله تع موته فيه اولاالقتل فهم يقطعون بامتداده العمر اولاه وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تأخر فهل يتحقق ذلك فى المقتول ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجل له كذا فى شرح المقاصد هذا كلامه) فقوله اى اولم يوصله اليه يعنى ان القائل لم يوصل المقتول الى الاجل ولا يخفى عليك ان هذا التفسير مبنى على ان يكون عبارة الشرح هكذا ان الله تع قد قطع عليه الاجل لكن الواقع فى النسخ التى وجدناها هكذا ان الله تع قد قطع عليه الاجل والمناسب للمعتزلة هى النسخة الاولى ذكر فى شرح المقاصد زعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد بعيد هو اجله الذى علم الله تع موته فيه اولاالقتل وزعم ابو الهذيل انه لولم يقتل لمات البتة فى ذلك الوقت فقوله فهم يقطعون اى يحكمون حكما قطعيا فالقطع المذكور ههنا غير القطع المذكور سابقا وقوله هل يتحقق ذلك آه اى هل يتحقق فى حق المقتول الزمان الذى تبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تأخر ثم ان هذا التحقيق على وجهين احدهما انه لو لم يقتل لمات البتة فى ذلك الزمان وهو مذهب ابو الهذيل والثانى انه اولم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الزمان وان لا يموت وهو مذهب اصحابنا كما عرفت وقوله كذا فى شرح المقاصد قال فى شرح المقاصد فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة فى علم الله تع كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن المقتول ميتا باجله قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظى على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا محيص منه ولا تقدم ولا تأخر ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق فى حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو اجل له انتهى كلامه) وقوله ومقصوده الاشارة الى ان النزاع ههنا حقيقى لا لفظى والمراد بالاجل المضاف هو المضاف الى الموت قوله اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة فى نفيه قلت قوله تعالى لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية الى الجزائية فلا يتقيد بالشرط هذا كلامه) فقوله عند مجيئه اى مجيئ اجلهم وقوله فى نفيه اى فى نفى الاستقدام اذ لا يحسن ان يقال مثلا اذا جاء اجلهم لا يستقدمون على اجلهم وقوله ولا يتقيد بالشرط اذ لا يتقيد قوله تع لا يستقدمون بالشرط المذكور وهو قوله تع اذا جاء اجلهم وقال بعض الافاضل انا نلتزم عطفه على الجزاء فنجعل مجموع المعطوف والمعطوف عليه كناية عن معنى انهم لا يستطيعون تغيير الاجل اصلا وانت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء وحده بدون ذلك قوله تعالى ولا يستقدمون فالحق انه معطوف على مجموع جملة الشرطية على ما هو المشهور قوله واحتجت المعتزلة قالوا المسئلة بديهية والمذكور فى معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه فى صورة الاحتجاج استعيرت لفظة الحجة له هذا كلامه) فقوله قالوا المسئلة بديهية يعنى ان مسئلة تولد موت المقتول من افعال القاتل وبقائه لولا القتل ضرورية ادعوا الضرورة فى تولد سائر المتولدات واعلم ان من ادعى الضرورية من المعتزلة هو ابو الحسين ومن تابعه واما الجمهور منهم فهم كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية على ما ذكر فى شرح المواقف فما ذكره الشارح من قوله احتجت المعتزلة آه مبنى على ما ذهب اليه الجمهور من المعتزلة فعلى هذا لا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن معنى التنبيه قوله والجواب عن الاول يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدى الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار آحاد فلا تعارض الايات القطعية او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثانى هذا كلامه) فقوله لا يوافق تحرير محل النزاع وهو ان يقال ان الاجل زمان يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تأخر ولو كان عمره اربعين على تقدير ترك الطاعة وسبعين على تقدير فعل الطاعة لزم تقدم الاجل على التقدير الثانى ويلزم ايضا ان يكون له اجلان وهو خلاف مذهبنا هذا وانت خبير بان هذا الاجل الذى قدر الله تع موته فيه هو زمان انتهاء السبعين ولا تقدم ولا تأخر هناك واما زمان انتهاء الاربعين فليس ذلك باجل قدر الله تع موته فيه بل لا عبرة بمثل هذا الاجل الفرضى اذ لو اعتبر مثل هذا الاجل لزم ان يكون له الى السبعين آجال لا تعد ولا تحصى فانه لما ولد فى زمان من الازمنة كان بحيث يمكن ان يقتله رجل فى كل ساعة الى آخر السبعين فلو قتله ذلك الرجل فى ساعة من تلك الساعات كان اجله فيه لكن الله تعالى يعلم انه لا يقتله وانه لا يموت الى تمام السبعين فتعين ان اجله عند تمام السبعين من غير تقدم ولا تأخر وظهر انه لا تعدد فى اجله بخلاف الاجل المؤخر للمقتول عند المعتزلة فانه اجل قدره الله تع للمقتول

عندهم فكان هذا الاجل وقتا معتبرا لكن القاتل قد غيره بتقديم القتل عليه فى زعمهم وقوله اخبار آحاد قلنا تلك الاحاديث مشهورة المعنى بل هى مجمع عليها حتى شاع بين الامة ان الصدقة ترد البلاء وتزيد العمر وان صلاح الرجل يزيد عمره و فساده وظلمه ينقص عمره و قوله الآيات القطعية مثل قوله تع ما تسبق من امة اجلها وما يستأخرون وقوله تع اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون قوله لا كما زعم الكعبي فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول تبطل حيوته باجل القتل هذا كلامه) زعم الكعبي ان المقتول ليس بميت وكانه يخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على مايشعر به قوله تع فان مات اوقتل الآية لكن لاخفاء فى ان المعنى مات حتف انفه وان مجرد بطلان الحيوة موت هذا مأخوذ من شرح المقاصد قال الشارح ان للحيوان اجلا طبعيا قيل هو فى الانسان ان يبلغ ستة الى مأته وعشرين سنة وقوله اجلا اخترامية اى حاصلة بحسب اسباب لا يعد ولا يحصى من الامراض والآفات كذا فى شرح المقاصد يقال اخترامتهم الدهر اى اقتطعهم واستأصلهم كذا فى الصحاح اى قلعهم عن اصلهم قوله فيأكله ان يتناوله وهو مشهور فى العرف وقد يفسر الرزق بماساقه الله تع الى الحيوان فانتفع به بالتغذى اوغيره فعلى هذا يكون العوارى رزقا وفيه بعد لا يخفى ويجوز ان يأكل شخص رزقا غيره و يوافقه قوله تع ومما رزقناهم ينفقون وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق لكونه بصدده هذا كلامه) اى يتناوله يعنى ان قوله فيأكله مجاز من قبيل ذكر الخاص وارادة العام حتى يتناول المشروب كما يتناول المأكول وقوله وقد يفسر الرزق ذكر فى شرح المواقف ان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق هو ماينتفع به حتى سواء كان بالتغذى اوغيره مباحا كان او حراما قال الآمدى والتعويل على هذا التفسير وقوله وفيه بعد لا يخفى اى ليس فى العرف اطلاق الرزق على العوارى وانت خبير بانه يصح ان يقال ان فلانا رزقه الله تع العوارى وذلك لان الانتفاع يكفى فى حصول معنى الرزق كما فى الاطعمة المباحة بدون التمليك فان من اكل الطعام المباح بدون التمليك كان مرزوقا فكذا العوارى المباحة للانتفاع بدون التمليك كانت ارزاقا وقوله ويجوز ان يأكل شخص رزق غيره هذا غير مناسب فى هذا الموضع وانما موضعه اللائق ما سيجئ من قوله ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه آه قال السيد الشريف فى شرح المواقف وربما قال بعضهم الرزق هو كل مايتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غيره فان قيل كيف يتصور الانفاق من الرزق بهذا المعنى وقد قال الله تع ومما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عند اصحاب هذا التفسير لانه بصدده انتهى كلامه) اى لان هذا المنفق بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق قوله بمملوك يأكله المالك المراد به المملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى والاخلا عن بمعنى الاضافة الى الله تع وهو معتبر فى معنى الرزق عندهم ايضا كما سيجئ ان شاء الله تع فح يندفع بملاحظة الحيثية خمر المسلم وخنزيره اذ اكلهما وفى بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك فالدفع ظاهر هذا كلامه) فقوله يندفع بملاحظة الحيثية خمر المسلم فان خمره وان كان ملكه على الاطلاق لكنه ليس ملكه من حيث هو مجعول له وكذا الكلام فى الخنزير وقوله فالدفع ظاهر ى المعتزلة ان يقولوا ان خمر المسلم وخنزيره ليس بملك له فاندفع النقض الوارد بهما على تفسيرهم الرزق بانه مملوك يأكله المالك قوله ان لا يكون يأكله الدواب رزقا مع ان ظاهر قوله تع ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها يقتضى ان تكون كل دابة مرزوقة هذا كلامه) وانما قال ظاهر قوله تعالى اشارة الى ان للمعتزلة ان يقولوا ان تسميته ماتأكله الدواب رزقا مبنى على تشبيهه بما هو مملوك الانسان فيأكله فيكون لفظ الرزق مجازا عما تأكله الدواب فعلى هذا لا يلزم ان تكون كل دابة مرزوقة حقيقة وانت خبير بان هذا التأويل خلاف الظاهر المتعارف فلا يصح ارتكابه من غير ضرورة قال فى شرح المقاصد وتفسيره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تع وخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء ايضا قوله ان من اكل الحرام طول عمره اجيب بانه تع قد ساق اليه كثيرا من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ويأكل حلالا ولا حراما هذا كلامه) وهو بعينه مذكور فى شرح المقاصد واما النقض فهو ان يقال ان من مات ولم يأكل حراما ولا حلالا لم يرزقه الله تع وهو باطل لقوله تع ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها فجوابكم جوابنا وقولنا فجوابكم جوابنا كان مذكورا فى شرح المقاصد ولعله اشارة الى ان اصحابنا ان اجابوا بان من مات ولم يأكل حلالا ولا حراما كان منتفعا فى رحم امه بالغذاء الحاصل فى الرحم فيكون مرزوقا

كان المعتزلة ان يجيبوا بان من اكل الحرام طول عمره كذلك فى رحم امه فيكون ممن رزقه الله والاولى ماذكر فى شرح المواقف وهو ان يقال فيلزمهم انه من اكل الحرام طول عمره فالله تع لم يرزقه وهو خلاف الاجماع الحاصل من الامة قبل ظهور المعتزلة قوله اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشية لله تع وايضا فيه فوات مقابلة الا ضلال للهداية هذا كلامه) فقوله اذ لا معنى لتعليق ذلك آه اى لا معنى لان يقال مثلا الله تع يجد من يشاء ضالا او يسمى من يشاء منها لا خصوصا على اصل المعتزلة فانهم كانوا يقولون ان العبد مستقل بافعاله لا يتعلق بها مشية الله تع وكانوا يقولون بالحسن والقبح العقليين وكذا لا معنى لان يقال الله تع يبين طريق الحق لمن يشاء وذلك لان بيان الحق عام لجميع العباد فلا معنى لتقييده بمشية الله تع وقوله فيه فوات مقابلة الا ضلال من قال بان الاضلال وجد ان العبد ضالا كان يقول بان الهداية وجدان العبد مهتديا فح لا يفوت مقابلة الاضلال للهداية فيكون المعنى على زعم هذا القايل الله تع يجد من يشاء ضالا ويجد من يشاء مهتديا قوله ومثل هذا آه فلم يهتد مجاز وكذا قوله تع واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ويحتمل ان يراد والله اعلم واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فتركوا وارتدوا اذ لا دلالة فى اول الآية وآخرها على نفى الحصول هذا كلامه) فقوله ومثل هداه فلم يهتد آه ذكر فى شرح المقاصد وقد يستعمل الهداية بمعنى الدعوة الى الحق كقوله انك لتهدى الى صراط مستقيم وقوله واما ثمود فهديناهم اى دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اى على الاهتداء وقوله والله اعلم جملة معترضة ههنا وقوله على نفى الحصول اى على نفى حصول الهدى والحق ان قوله تع والى ثمود اخاهم صالحا الى قوله الا بعدا لثمود يدل على نفى حصول الهدى فى ثمود دلالة قطعية فافهم قوله وهو بط لقوله تع وايضا الناس تختلف فى الهداية وبيان الطريق يعم الكل وايضا فيه فوات قواعد المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى مع ان الاهتداء غير لازم للبيان وايضا يقال فى مقام المدح فلان مهدى ولا مدح الا بالحصول وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة يليق ان يمدح عليها فمدفوع بان التمكن مع عدم الحصول نقيصة يذم عليهما كذا قيل وفيه بحث لان التمكن فى نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه فى نفسه احق الفضائل بالتقديم واسبقها فى استحقاب التعظيم نعم التمكن عام للكل فلا يناسب قولهم فلان مهدى لكن هذا وجه آخر هذا كلامه) فقوله الناس يختلف فى الهداية آه يعنى ان ماذكره المعتزلة بط لاجماع الامة على اختلاف الناس فى الهداية فبعضهم مهدى وبعضهم ليس بمهدى والدعوة عام بجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تأويل الهداية بالدعوة على ماذكر فى شرح المواقف وقوله فيه فوات قاعدة المطاوعة فانه قاعدة و المطاوعة هى لزوم مطاوع الفعل المتعدى له بحيث لا ينفك هو عنه نحو لزوم الانكسار للكسر والاهتداء للهداية فلو كانت الهداية بمعنى خلق الاهتداء كان الاهتداء لازما للهداية ولو كانت بمعنى بيان طريق الصواب لم يكن الاهتداء لازما للهداية اذ لا يقال للكافر العالم بطريق الصواب هو مهتد بل يقال هو ضال وقوله ولا مدح الا بالحصول اى الا بحصول الابتداء وذكر فى شرح المواقف ان كونه مهديا من صفات المدح يمدح به فى المتعارف دون كونه مدعوا اذ لا يمدح الرجل بكونه مدعوا الى الايمان والطاعة فلا يصح حمل الهداية على الدعوة الى الايمان والطاعة وقوله وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة هذا اشارة الى منع قوله ولا مدح الا بالحصول اى لا نم ان لا مدح الا بالحصول اذ عند بيان طريق الصواب يحصل الاستعداد التام للاهتداء وهذا الاستعداد فضيلة يمدح عليها وقوله نقيصة اى عيب وفى الصحاح النقيصة العيب وقوله لان التمكن فى نفسه فضيلة وانت خبير بان هذا التمكن بمنزلة الآلة لحصول الاهتداء فلا يحسن فى مقام المدح ان يقال فلان مهدى بدون حصول الاهتداء الذى هو ثمرة ذلك التمكن والاستعداد نعم يحسن ان يقال فلان متمكن او يقال مستعد لكن الكلام ههنا فى ان يقال فلان مهدى وقوله فلا يناسب قولهم فلان مهدى كون التمكن عاما لا يمنع ان يقولوا فلان مهدى ولعل مراده فلا يناسب قولهم فلان مهدى وفلان آخر غير مهدى او التمكن عام للكل لكن وجه وهو وجه اختلاف الناس فى الهداية كما عرفت آنفا قوله و لقوله ع م اللهم اهد قومى ولقوله تع اهدنا الصراط المستقيم اذ الطلب يستدعى عدم المطلوب ويرد على هذا انه ينافى التفسير بالخلق ايضا على ما لا يخفى واعلم ان الغرض فى امثال هذا المقام من ذكر النصوص المقابلة وحمل بعضها على التجوز هو الارشاد الى طريق دفع تشبث الخصم بالبعض والتنبيه على امكان المعارضة بالمثل فتنبه وكن على بصيرة هذا كلامه) فقوله اذ الطلب يستدعى عدم الحصول يعنى ان قوله

ء م اهد قوى لا يراد به طلب البيان اذا لطاب عدم حصول المطلوب والبيان حاصل قبل الطلب فلا يصح طلبه وكذا الكلام فى قوله تع اهدنا الصراط المستقيم لايراد به طلب بيـان الطريق اذهو حاصل قبل الطلب وقوله ينافى التفسير بالخلق ايضا وذلك لان الاهتداء كان مخلوقا وحاصلا فينا فاذا طلبنا الاهتداء كان طلبا لتحصيل الحاصل وانه بط قطعا ولقائل ان يقول ان المراد ههنا هوطلب الدوام على الاهتداء اوالثبات عليه على ماذكر فى كتب المعانى و اما طلب الدوام والثبـات على بيان الطريق فهو طلب دوام التكاليف لكن طلب التكاليف غير معقول فضلا عن طلب دوامه فان اكثر الناس يتهاونون و يتكاسلون فى الافعال المكلف بها فكيف يطلبون التكاليف بها والدوام على ذلك التكاليف وقوله ان الغرض فى امثال هذا المقام آه والحاصل ان امثال ذلك عندنا راجعة الى خلق الاهتداء والايمان والكفر والضلال بناء على حمل الفاظها على معانيها الحقيقة وبناء ايضـا على مامر من انه تع هوالخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه تع لوخلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية والضلال ونحوهما على خلاف الظاهر والمتبادر وقد عرفت بطلان ذلك كله قوله والمشهور الهداية آه يمكن ان يقال مواد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة فى اغلب الاستعمالات الشارح والمشهور بين القوم هو معناه اللغوى والعرفى فلا منافاة هذا كلامه) فقوله والمشهور ان الهداية آه جملة معطوفة على الجملة السابقة وهى قوله ثم المذكور فى كلام المشايخ آه ومقصود الشارح ههنا هوايراد روايتين مخالفتين فى شان الهداية وقوله المرادة فى اغلب استعمالات الشارح آه الاولى ان يقال المرادة الظاهرة فى استعمالات الشارح اذا الكلام فى الهداية المذكورة فى القرأن والحديث كما عرفت دون الهداية المذكورة فى كلام المشايخ ثم ان الالفاظ المذكورة فى القرأن والحديث قد تكون حقيقة شرعية كالصلوة والايمان والهداية بمعنى خلق الاهتداء وقد تكون حقيقة لغوية او عرفية وهو ظاهر وقد يكون مجازا شرعيا اولغويا اوعرفيا على ماعلم فى علم التفسير وعلم الاصول وعلم المعانى والله اعلم قوله والا لما خلق الكافر الفقير آه إذا لاصلح له عدم خلقه ثم اماتته اوسـلب عقله قبل التكاليف والتعريض فان قلت بل الاصلح له الوجود والتكاليف والتعريض للنعيم المقيم قلت فلم لم يفعل ذلك فيمن مات طفلا هذا وان اعتبر جانب علم الله تع على مامر فى صدر الكتاب فالامر ظاهر هذا كلامه) فقوله ثم اماتته اى ثم الاصلح له اماتته قبل التكاليف اوسلب عقله قبل التكاليف وقوله فان قلت آه ذكر فى شرح المقاصد فان قلت بل الاصلح له التكاليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه اعلى المنزلتين قلنا فلم لم يفعل ذلك لمن مات طفلا وكيف لم يكن التكاليف والتعريض لاعلى المنزلتين اصلح له ولهذا النكتة الزم الاشعرى الجبائى ورجع عن مذهبه فان قيل علم الله تعالى فى الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فاماته بمصلحة الغير قلنا فكيف لم لم يمت فرعون وهامان ونمرود وغيرهم من الظالمين المضلين اطفالا فكيف لم يكن منع الاصلح عمن لاجناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما انتهى كلامه) وقدمر فى صدر الكتاب ان هذا لالزام لايرد على معتزلة بغـداد فانهم قالوا بوجوب الاصلح فى الحكمة والتدبير ولعل مرادهم ان اقصى مايتمكن به العبد من تحصيل ما كلف به واجب عليه تع وقد راعى ذلك حيث اعطاه القدرة والعقل وايده بارسال النبي ء م ليهديه الى الطريق الحق فلم يبق تحت قدرته القسر على الهداية وهو ينافى التكاليف قوله ولما كان له منته على العباد آه فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور المغير المضر بخل وسفه فلزوم البخل ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا ابدا ولا منة فى مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه على مالايخفى لايقال الاب المشفق يستوجب المنة على ولده فى شفقته الجبلية بل فى افعاله الاختيارية المنبعثة عنها ان وجدت هذا كلامه) فقوله ونحوه يعنى ان السفه والقبح العقلى والنقص ونحو ذلك وقوله جعل فعل ماضى فى محـل الدفع على انه خبر المبتدأ وهو قوله ولزوم البخل وقوله ولا منة فى مثل ذلك المنة هى ان يعد باحسانه على من احسن اليه على ماذكر فى تفسير القاضى ولاشك ان الفعل اذا كان واجبا عليه تعالى والترك كان مستحيلا فلا يصح له المنة فى ذلك الفعل لكونه مؤديا للواجب عليه كمن يرد دينا لازما عليـه وقوله الاب المشفق يستوجب المنة آه هذا اشارة الى نقض اجمالى حاصله ان الاب يمن على ولده بسبب شفقته وهذا مقبول عقلا وشرعا مع ان الاب لااختيار له فى شفقته وقوله عنها اى عن الشفقة وقوله ان وجدت اى ان وجدت تلك الافعال الاختيارية من الاب واما نفس الشفقة ففيها المنة لله لا الاب قوله وجوابه ان منع مايكون آه حاصله ان الاصلح امر لايستوجبه احد بل هو محض حق الله تع وقد ثبت انه كريم حكيم عليم فتركه لايخل بالحكمة البتة فلا تجب رعايته

قيل عليه المعتزلة جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضى الحكمة تركه قال الزمخشرى فى تفسير قوله تع وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اى ان تغفرلهم فليس ذلك بخارج من حكمتك وجوابه انه لادلالة فى كلامه على ان عدم المغفرة اصلح ويجوز ان يكون وجوبه لايستحباب الكفر العقاب على ماهو المذهب عندهم ولوسلم فمعنى كلامه ان الاصلح على ذلك التقدير المحال هو المغفرة ولوسلم فالتجويز على التقدير المحال لاينافى الاستحالة ولوسلم فالكلام مع الجمهور وههنا بحث وهو انه لاشك ان ترك مافيه الحكمة بخل اوسفه اوجهل فيجب عليه رعايتها والمذهب انه لاواجب عليه تع اصلا اللهم الا ان يقال المراد نفى الوجوب فى الخصوصيات هذا كلامه) فقوله فتركه اى ترك الاصلح وقوله رعايته اى رعاية الاصلح وقوله قال الزمخشرى يعنى صاحب الكشاف وانه من المعتزلة وقوله اى ان تغفر لهم هذا هو مقول قول وقوله لادلالة فى كلامه آه ولقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل ان فى كلام الزمخشرى دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراد ذلك القائل هو ان الزمخشرى جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة ترك الواجب حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضت الحكمة ترك عقاب الكفار فيعلم من ذلك ان الزمخشرى يجوز اذا اقتضت ترك الاصلح اذ لافرق بينهما فى ان كل واحد ترك الواجب منهما بسبب اقتضاء الحكمة ترك الواجب فافهم وقوله ولوسلم فمعنى كلامه آه اى ولوسلم ان عدم المغفرة اصلح آه وقوله على ذلك التقدير المحال يعنى تقدير مغفرة الكفار فان مغفرة الكفار محال عند المعتزلة وعلى تقدير وقوع هذا المحال تكون المغفرة اصلح فان المحال قد يستلزم المحال على ماهو المشهور وقوله ولوسلم فالتجويز آه اى ولوسلم ان المغفرة ليست اصلح على ذلك التقدير المحال فتجويز مغفرة الكفار على تقدير وقوع مغفرة الكفار لاينافى استحالة ذلك التجويز لان المعلق بالمحال جاز ان يكون محالا وقوله ولوسلم فالكلام آه اى ولوسلم ان تجويز مغفرة الكفار ينافى استحالة ذلك التجويز حتى ان ذلك التجويز لايكون محالا فالكلام مع جمهور المعتزلة دون الزمخشرى وحده فلا عبرة بتجويز الزمخشرى وحده وقوله وههنا بحث هذا اعتراض على ما اجاب به الشارح من قوله وجوابه ان منع مايكون حق المانع وقوله والمذهب اى ومذهب اصحابنا وقوله نفى الوجوب فى الخصوصيات وهى الاصلح للعبد والعقاب على الكافر مثلا فانهما عند اصحابنا لايجبان عليه تع لجواز ان تكون مقتضى الحكمة تركهما ثم ان عدم وجوب خصوصية كل واحد منهما عليه تع لاينافى وجوب رعاية مطلق الحكمة عليه تع قال بعض الافاضل ان جواب الشارح ليس مبنيا على اصل اصحابنا حتى يرد عليهم البحث المذكور بل جواب الشارح ينبغى ان يكون الزاما على المعتزلة القائلين بوجوب رعاية الاصلح فى كل شئ والحق ان يقال ان ترك مافيه الحكمة لايكون بخلا ولاسفها ولا جهلا فان رعاية الحكمة حق محض له تع قد فعلها كرما اوعدلا فان تركها فقد ترك حقه بحيث لايلزم عليه شئ من القبايح والنقصان تع عن ذلك علوا كبيرا قوله ثم ليت شعرى آه قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوب الذين ابطلهما و جوابه انهم جعلوا الا ضلال بالحكمة نقصا يستحيل على الله تعالى فلزوم المحال يجعل الترك مستحيلا و ان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم لازما لاشتماله على المصالح و يسندونه الى العناية الازلية و لهذا اضطر متأخروا المعتزلة الى ان معنى الوجوب عليه تعالى انه يفعله البتة ولا يترك و ان جاز الترك كما فى العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد لم يتقلب الآن ذهبا وان جاز انقلابه واجيب بان الوجود مجرد التسمية والعجب انهم لا يجعلون مااخبر به الشارح من افعاله واجب عليه تع مع قيام الدليل انه يفعله البتة هذا كلامه) فقوله ابطلهما اى ابطلهما الشارح حيث قال اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب آه وقوله جعلوا لاخلال بالحكمة نقصا ان قيل انهم جعلوا ذلك الاخلال نقصا فى الفعل لا نقصا فى الذات او فى صفة من صفاته قلنا النقص فى الفعل لا يستحيل عليه تع فلا يلزم استحالة ترك الاصلح ويلزم وجوب شئ عليه تع وقوله ولهذا اى ولكون هذا مذهب الفلاسفة اضطر المتأخرون من المعتزلة الى اختيار ماهو مذهب اهل السنة وهو الوجوب بمعنى انه تع يفعله البتة وهذا بالحقيقة ليس قولا بالوجوب عليه تع بل هو انكار الوجوب كما لا يخفى قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعى والا فعقلى وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه تع بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا عقليا هذا كلامه) فقوله والا فعقلى الوجوب العقلى باطل عند اهل السنة الا انه ذكرههنا ليتناول مذهب المعتزلة اذ فى هذا التعميم مبالغة فى ابطال معنى الوجوب عليه تع مطلقا وقوله بمعنى استحقاق تاركه الذم فيه ان هذا

الاستحقاق اما ان يوجب نقصا فى ذاته تع اوفى صفة من صفاته يلزمهم الميل الى الفلسفة كما عرفت والا فلا وجوب اصلا قوله وهو ظاهر اذ لامعنى للذم لانه تع المالك على الاطلاق ولا للعقاب بالاتفاق اذ لايتصور فى حقه تعالى هذا كلامه) فقوله لانه المالك على الاطلاق ان قالت المعتزلة ان كونه تع مالكا على الاطلاق لايمنع استحقاق الذم على ترك الواجب قلنا استحقاق الذم اما ان يوجب نقصا فى ذاته اوفى صفة من صفاته فهذا يؤدى الى مذهب الفلاسفة واما ان لايوجب نقصا اصلا فالقول بالاستحقاق مجرد تسمية لامعنى لها اصلا وقوله اذلايتصور فى حقه تع اى لايتصور العقاب فى شانه تع قوله لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق انما قيد بالامكان لان النقل الواردة فى الممتنعات العقلية يجب تأويله التقدم العقل على النقل فان قوله الرحمن على العرش استوى لدلالته على الجلوس المحال على الله تع يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه هذا كلامه) فقوله امور ممكنة اشارة الى الدليل الذى اورده الخصم على امتناعها ليس بدليل فى الحقيقة بل هو مغالطة وقعت فى صورة الدليل وعرفت فيما سبق ان المراد بالممكن ههنا هو مالا يؤل الدليل العقلى على امتناعه وقوله لتقدم العقل على النقل لان النقل موقوف على اثبات الصانع واثبات النبوة وهما موقوفان على العقل وقوله على الجلوس اى على التمكن سواء كان التمكن بالجلوس او بغيره وقوله بالاستيلاء فمعنى قوله تع على العرش استوى اى على العرش استوى اى قصد اليه وبلغ غايته فى الاحكام والاتقان وقوله ونحوه مثل ان يكون ذلك كناية عن كمال السلطنة كما يقال جلس فلان على السرير اشارة الى انه صار سلطانا فعلى هذا يكون قوله تع على العرش استوى من قبيل المجاز المتفرع على الكناية قوله النار يعرضون عليها عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسارى على السيف اى قتلوا به وقوله تع ويوم القيمة دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم هذا كلامه) واعلم ان فى الآية الكريمة مبالغتين احديهما بسلوك طريق الكناية فان العرض كناية عن الاحراق وقد بين فى علم البيان ان الكناية ابلغ من الصريح اذ هى اثبات شئ ببينة والثانية بسلوك طريق القلب اذ الاصل ان يقال النار تعرض عليهم لكن فى سلوك طريق القلب مبالغة ليس فى اصله على ماقالوا قال فى شرح المقاصد لنا ايات كقوله تع فى آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اى قبل القيمة وذلك فى القبر بدليل قوله تع ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب قوله اغرقوا فادخلوا نارا وجه الاستدلال ان الفاء للتعقيب من غير تراخ هذا كلامه) وايضا قوله تع ادخلوا نارا بصيغة الماضى يدل دلالة ظاهرة على ان دخولهم النار كان قبل الخطاب مع النبى ع م فيكون فى القبر ويدل على ماذكرناه انه لو قيل وادخلوا نارا بالواو بدون الفاء كان يفهم ماذكرناه ايضا قال الشارح وقال ع م يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت نزلت فى عذاب القبر اى نزلت هذه الآية فى شان عذاب القبر يعنى ان الله تعالى ينعم المؤمنين ويعذب الكافرين فى القبر وقوله اذا قيل ظرف لقوله تعالى يثبت من حيث المعنى اى يثبت كل واحد منهم اذا قيل له من ربك آه وقوله فيقول تفصيل له فيكون القول الثابت هو قوله ربى الله ودينى الاسلام ونبى محمد ع م قوله جماد لاحيوة له وجوز بعضهم تعذيب غير الحى ولا شك انه سفسطة واما تعذيب المأكول بخلق نوع الحيوة فى بطن الاكل فواضح الامكان كدودة فى الجوف وفى خلال البدن فانها تتألم وتتلذذ بلا شعور منا هذا كلامه فقوله) ولاشك ان سفسطة كيف يكون سفسطة وقد روى رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا ع م وان بعض الاحجار قد صار يابسا حتى انقطع ماؤه منه خوفا من ان يكون وقود جهنم حين ماسمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة والله تع قادر على ان يخلق فى الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا لتلذذها اولتألمها وقال بعض الفضلاء انهم اتفقوا على انه تع اعاد فى القبر نوع حيوة لكن توقفوا فى انه هل يعاد الروح املا والمنقول عن ابى حنيفة رح هو التوقف و قال بعضهم جواب الميت لمنكر و نكير يدل على اعادة الروح اذ الجواب فعل اختيارى فلا يتصور بدون الروح قوله لادليل لهم يعتد به قالوا ان اعيد الوقت الاول ايضا فهو مبداء لامعاد والافلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة العوارض واجيب اولا بان اعادة العين بالمشخصات المعتبرة فى الوجود ولانم الوقت ان الوقت منها والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لايقال يحتمل ان يراد ان وقت الحدوث مشخص خارجى لانا نقول هذا مع انه كلام على السند مدفوع بان المعتبر فى الوجود لا يتصور هو بدونه ومالا يضر عدمه فى البقاء لا يضر فى الاعادة ايضا وثانيا بان المبداء هو الموجود فى الوقت البداء والوقت ههنا معاد فرضا وقالوا ايضا لو اعيد

المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشئ ونفسه هذا خلف واجيب بمنع الاستحالة فان معناه فى التحقيق تخلل العدم بين زمانى الوجود ولا استحالة فيه وقد يجاب بتجويز التميز فى الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتغايرين من وجه وايضا لوتم ذلك لامتنع بقاء شخص ما زمانا والا لتخلل الزمان بين الشئ ونفسه وفيه بحث اذا لاختلاف فى غير المشخصات لا يدفع التخلل بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص المأخوذة من جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى ان معنى التخلل يقطع الاتصال والوقوع فى الخلال فلا تخلل فى الشخص الباقى هذا كلامه) فقوله فهو مبدأ لامعاد لو اعيد الوقت الاول ذلك المعاد معادا فى وقته الاول وكل ماوقع فى وقته الاول فهو مبداء فيكون مبدأ من حيث انه معاد هذا خلف هذا مأخوذ من شرح المواقف وقوله والا فلا اعادة بعينه اى وان لم يعد الوقت الاول فلا تحصل اعادة الشئ بعينه لانه انما يكون معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه والوقت منها مع انه لم يعد على ماهو المفروض وقوله والا يلزم اى وان كان الوقت من المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ويحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلاذمته وكان ذلك التلميذ مصرا على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمنى الجواب لاى غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثنى فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بان الوقت ليس من المشخصات هذا من شرح المواقف قوله مع انه كلام على السند بل الظ انه كلام على نفس المنع الذى هو قوله لانم ان الوقت من المشخصات ثم ان الكلام على نفس المنع كان مقبولا فى هذا المقام ان يصح ان يقال ان اعيد وقت الحدوث فهو مبدأ لا معاد والا فلا اعادة بعينه وقوله لا يتصور هو بدونه فى محل الرفع على انه خبر انْ وضمير هو راجع الى الوجود والضمير المجرور فى قوله بدونه راجع الى الالف واللام فى المعتبر فان الالف واللام هناك بمعنى الذى وقوله لا يضر فى الاعادة ايضا اى لا يضر عدمه فى الاعادة كما لا يضر عدمه فى البقاء وقوله وثانيا بان المبدأ اى نختار الشق الاول وهو ان يعاد الوقت الاول ايضا لكن لانم قوله فهو مبدأ لا معاد فان المبدأ هو الوجود فى الوقت المبدأ لا فى الوقت المعاد او المفروض ان الوقت ههنا معاد فلا يلزم الخلق اصلا وقوله فانه فى التحقيق تخلل العدم بل هو فى التحقيق تخلل زمان العدم بين زمانى الوجود واما القول بتخلل العدم بين زمانى الوجود فهو قول مجازى بناء على تخلل زمان العدم بين زمانى الوجود وقوله اذا لاختلاف فى غير المشخصات رد على قوله وقد يجاب بتجويز التميز آه وقوله ثم لا يخفى آه رد على قوله وايضا لوتم ذلك آه قوله لان مرادنا آه وذهب البعض الى اعادة الاجزاء بعد اعدامها لقوله تع كل شئ هالك الا وجهه بان اهلاك الشئ خروجه عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمطلوب بالمركبات خواصها و آثارها فالتفريق اهلاك للكل هذا كلامه) فقوله اهلاك للكل اى لكل واحد من الجواهر الفردة المطلوب بها انضمام بعضها الى بعض ومن المركبات من تلك الجواهر لكن بقى الكلام فى جواهر الفردة التى لم يتركب منها جسم ولم يقع عليها تفريق اصلا اللهم الا ان يقال ليس فى العالم جوهر فرد لم يتركب منه جسم او يقال ان من شان الجواهر الفردة التركيب والتحليل فكان من شانها الهلاك قوله والاجزاء المأكولة فضلة فى الاكل فان قيل يحتمل ان يتولد من الجزء الاصلى للمأكول نطفة يتولد منها شخص آخر قلنا لعل الله يحفظه عن يصير جزأ لبدن آخر فضلا عن ان يصير نطفة وجزأ اصليا والفساد فى الوقوع لا يجوز هذا كلامه) فقوله يحفظه اى يحفظ المأكول يعنى ان الله تع يحفظ الاجزاء الاصلية للمأكول من ان يصير اجزاء اصلية لبدن آخر وقوله فضلا عن ان يصير نطفة ولو سلم انه يصير نطفة فلعل الله تع يجعل الاجزاء الاصلية المتولد منها غير النطفة بان كانت حاصلة فى رحم الام من دم الحيض او نحوه وقوله والفساد فى الوقوع الى الجواز جواب عن قوله يحتمل ان يتولد آه اى لا اعتبار للاحتمال العقلى ههنا لان الخصم فى مقام الاستدلال لا فى مقام المنع فلا يفيده الاحتمال العقلى وذكر فى شرح المواقف ان الاجزاء الاصلية هى الاجزاء الباقية من اول العمر الى آخره وقال بعض الافاضل ان الاجزاء الاصلية هى الاجزاء الحاصلة فى اول الفطرة اى فى اول تعلق الروح قوله وان الجهنمى ضرسه مثل احد قيل ذلك بالانتفاخ لابضم زائد والا لزم تعذيبه بلا شركة فى المعصية وفيه بحث لان العذاب للروح المتعلق به هذا كلامه) فقوله ذلك بالانتفاخ قيل الجوهر الفرد لا يقبل الانتفاخ والتخلخل قلنا اذ يقبل التكبير والتخلخل نعم انه لا يقبل التصغير والتكاسف لصغره والله تع قادر على

كل ممكن فهو على ان يجعل الجواهر الفرد كالجبل وقوله والا لزم تعذيبه هذا ممنوع فان الله تع قادر على ان يخلق
انواع الآلام كالاجزاء الاصلية لا في الاجزاء الزائدة المتضمنة الى تلك الاجزاء الاصلية وقوله لان العذاب للروح المتعلق
به لا يخفى عليك ان جمهور القائلين بحشر الاجساد كانوا ينكرون بالجواهر المجردة فالروح عندهم ينبغى ان يكون مركبا
من الجواهر الفردة فيلزمهم ان يقولوا بانفتاح اجزاء الروح ايضا لان الروح متعلق بجميع الاجزاء التى تعلقت بها
الحيوة قوله قلنا انما يلزم التناسخ آه حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء والتغاير ههنا فى
الهيئة والتركيب وقد يتوهم ان حاصله منع التغاير بناء على ان البدن الثانى مخلوق من جميع اجزاء البدن الاول
فيكون عين الاول فيعرض بان قوله تع كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يدل على مغايرة الجلدين مع اتحاد
اجزائها بناء على ان تغاير الهيئة والتركيب وانت خبير بان دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل هذا كلامه)
فقوله مغايرة البدنين اى بمغايرة البدنين يعنى ان التناسخ مبنى على مغايرة البدنين لا انه نفس المغايرة وقوله يدل خبر ان
وقوله مع منصوب بقوله مغايرة الجلدين وكذا قوله بناء منصوب ايضا وقوله غير مسموعة ولعل دعوى اتحاد الاجزاء
الاصلية مسموعة اذ لا شك ان كل واحد من الاحراق والتعذيب يكون متعلقا بالجلد كما يكون متعلقا بالبدن فلو لم يكن
فى الجلد الثانى اجزاء اصلية لزم تعذيب الجلد الثانى بلا معصية واما نفى تعلق الالم بالجلد فغير معقول اذ القوة اللامسة
تكون فى الجلد فهو محل الالم قطعا قوله ان كتب الاعمال هى التى توزن وقيل بل تجعل الحساب اجساما نورانية والسيئات
اجساما ظلمانية هذا كلامه) فقوله يجعل الحسنات اى يخلق الله تع فى مقابلة الحسنات اجساما نورانية وليس المراد به ان
الحسنات تنقلب اجساما نورانية اذ لا يجوز انقلاب العرض بالجوهر وفى شرح المقاصد ذهب كثير من المفسرين الى ان الميزان له
كفتان ولسان وشاهين اى عمود عملا بالحقيقة لامكانها اى لامكان الحقيقة وذكر فى شرح المواقف ورد فى الحديث حين سئل النبى
عم كيف توزن الاعمال ان كتب الاعمال وصحفها هى التى توزن وقالت المعتزلة المراد بالوزن هو العدل قال الشارح اكتفاء بالكتاب
قيل الاولى ان يقال اكتفاء بالسؤال لان الحسنات اقرب من الكتاب الى السؤال ولعل وجه ماذكره الشارح
هو ان الحسنات يذكر فى القرآن مع الكتاب قال الله تع واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا
وقوله والجواب مامر من انه تقدير كون افعال الله تع معللة بالاعراض لعل فى ذلك حكمة لا نطلع عليها قوله لقوله
تع انا اعطيناك الكوثر هو الحوض والاصح انه غيره فانه فى الجنة والحوض فى الموقف هذا كلامه) فقوله والاصح انه
غيره المشهور فيما بين المسلمين هو ان الكوثر هو الحوض وذكر فى شرح المواقف ان قوله تع انا اعطيناك الكوثر يدل
على الحوض ويدل عليه ايضا قوله عم لاصحابه وقد قالوا له اين نطلبك يوم الحشر فقال عم على الصراط او على الميزان
او على الحوض وروى انه عم قال انه اى الكوثر نهر فى الجنة وعدنيه عم ربى فيه خير كثيرا حلو من العسل وابيض
من اللبن وابرد من الثلج وقيل هو حوض فى الجنة كذا فى تفسير القاضى ويمكن ان يقال ان الكوثر رأسه حوض
مسيرة شهر وآخره نهر جار فى الجنة فعلى هذا يمكن التطبيق بين الروايتين قوله وريحه اطيب من المسك ويجوز ان
يكون له طعم لذيذ فيتلذذ بريحه وطعمه عند الشرب الثانى ان وقع هذا كلامه) يعنى ان الشرب الثانى او الثالث
لا يلزم ان يكون لدفع العطش بل يكون الثالث ليحصل التلذذ بطعمه وريحه قوله من شرب منه فلا يظمأ ابدا ويجوز
ان لا يشربه الا من قدر له عدم دخول النار او لا يعذب بالظماء من شربه وان دخل النار هذا كلامه) فقوله فلا يظماء
اى فلا يعطش وقوله ويجوز ان لا يشرب اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال هل هو لا يظماء وان دخل
النار وقوله قدر له اشارة الى شربه انما يكون فى الموقف قبل دخول الجنة وهذا لا ينافى ان يكون نفس الحوض فى
الجنة فانه تع قادر على ان يأتى بماء الحوض اى حيث شاء قوله ادق من الشعر واحد من السيف هكذا اورد فى الحديث
الصحيح المشهور ان الميزان قبل الصراط وما ورد من ان الصحابة قالوا يارسول الله اين نطلبك يوم الحشر فقال عم
على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان الطلب فى المكان المرتب يجوز بان
يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور هذا كلامه) فقوله فوجهه مبتداء ثان وهو مع
جزء خبر للمبتداء الاول وهو قوله وما ورد آه وهذا اعنى قوله فوجهه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال
ان هذا الحديث مخالف للرواية المشهورة وهى ان الميزان قبل الصراط لكن الاعتماد بالمشهورة وقوله يجوز بان
يستأنف من كل طرف هذا وان جاز عقلا لكن التركيب يأبى عنه اذ لا يحسن ان يقال مثلا فان لم تجدوا فى الموقف

المتأخر تأخرا زمانيا فاطلبوا فى الموقف المتقدم تقدما زمانيا بل المناسب ان يقال فان لم تجدوا فى الموقف المتقدم فاطلبوا فى الموقف المتأخر اللهم الا ان يتكرر الوقوف فى كل واحد من الصراط والميزان ويكون الوقوف الاخير فى الميزان متقدما على الوقوف الاخير فى الصراط والوقوفان الاولان بالعكس فحينئذ يمكن تطبيق الحديثين او يتكرر الوقوف فى الصراط ويكون الوقوف فى الميزان متوسطا بين الوقوفين فتأمل قوله واسكانهما الجنة والقول بان تلك الجنة كانت بستانا من بساتين الدنيا مخالف لاجماع المسلمين وقد يتوهم انه مردود بقوله تعالى قلنا اهبطوا منها اذ الهبوط انتقال من المكان العالى الى السافل ويرد عليه انه يحتمل ان يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة الجبل هذا كلامه) فقوله مخالف للاجماع وذكر فى شرح المقاصد وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التلاعب والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها وقوله يحتمل ان يكون ذلك البستان آه وقيل يحتمل ان يكون الهبوط مستعارا من هبوط المرتبة والتنزل عنها وذكر فى شرح المقاصد لم يرد نص صريح فى تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تمسكا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى علم الخبير قوله نجعلها للذين اى نجعلها لاجلهم فان قلت يحتمل ان يجعل للذين مفعولا ثانيا لنجعل نغير الحاصل جعلها كائنة لهم لا نفسها قلت يمكن ان يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة واما الحمل على التمكن بالفعل فعدول عن الظاهر فتأمل هذا كلامه) فقوله لازم لوجود الجنة وهذا ظاهر اذا كانت الدار نكرة غير مشار اليها مثلا ان يقال نحن نجعل لزيد دارا واما اذا كانت الدار مشار اليها مثلا ان يقال تلك الدار نجعلها لزيد فالظاهر المتبادر هو تمكين تلك الدار من زيد اما بالهبة او بالعارية اونحو ذلك واما نفس الدار فينبغى ان يكون موجودة وقت حصول هذا القول حتى جعلت مشار اليها وقوله فعدول من الظاهر لايخفى عليك ان الحمل على التمكن بالفعل مبنى على ان يحمل المضارع على الحال او على الاستمرار كما ذكر الشارح وعلى ان يجعل التمكن بالفعل بمعنى الاعداد بالفعل وهذا معنى صحيح بل واقع على ماذكر فى قوله تعالى اعدت للمتقين وهذا الاحتمال كاف لنا ههنا فانا بصدد المنع والخصم فى مقام التعليل والمعارضة قوله اكلها دائم الاكل بفتحتين كل مايؤكل ويرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام فالمراد بالشئ هو الموجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط ومثل قوله تعالى خالق كل شئ وهو بكل شئ عليم هذا كلامه) ولعل المراد بالشئ هو الموجود فى الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود فى الآخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال يكفى ههنا فانا من وراء المنع والقائل بانه مشترك الالزام كان فى صدد النقض الاجمالى فيجب عليه اثبات كون المراد بالشئ هو الموجود المطلق والقياس على قوله تعالى خالق كل شئ وهو بكل شئ عليم غير مقبول عند المانع كما لايخفى قوله واما المراد بالدوام آه يعنى ان المراد هو الدوام التجددى العرفى فان نوع الثمار يعد دائما بحسب العرف وان انقطع فى بعض الاوقات ولك ان تقول هلاك كل شئ بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع اصلا هذا كلامه) وحاصل كلام الشارح انه اذا فنى من اكل الجنة شئ لحظة جئ ببدله شئ آخر بعد اللحظة وهذا لاينافى الدوام العرفى وحاصل كلام المحشى انه اذا قرب وقت فناء شئ من اكل الجنة جئ بمثله اولا ثم يفنى ذلك الشئ بعد وجود مثله ولك ان تقول اذا فنى منه شئ فى آن جئ ببدله فى ذلك الآن شئ آخر وح لاينقطع النوع اصلا وهذا التوجيه اولى من الاولين كما لايخفى فتأمل قوله بل يكفى الخروج عن الانتفاع اى المقصود منه فلايرد ان مالايفنى يدل على وجود الصانع تع وهو من اعظم المنافع هذا كلامه) فقوله بل يكفى الخروج عن الانتفاع يعنى ان خروج كل شئ من اكل الجنة من الانتفاع به لاينافى دوام اكل الجنة بحسب اصله ومادته وهذا الاحتمال كاف للشارح فانه فى مقام المنع ههنا وقوله اى المقصود بالجر لانه تفسير للانتفاع المجرور وقوله منه اى من ذلك الشئ الهلاك فان كان المقصود من الشئ هو الاكل فهلاكه خروجه عن الانتفاع بالاكل وان كان المقصود منه اللبس فهلاكه خروجه عن الانتفاع باللبس وقس على هذا نظائره وقد يقال ليس المراد من قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه عموم الهلاك فان ابن عباس رضى الله عنه قال فى تفسيره كل حى ميت الا وجهه فعلى هذا يكون معنى الهلاك هو الموت قال الشارح وذهب الجهمية الى انهما تفنيان قالوا الجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما حتى لايبقى موجود سوى الله تع وذلك لان القوة الجسمانية لاتفيد آثارا غير متناهية لا فى المدة اى لايقوى على فعل فى زمان غير متناه ولا فى العدة

اى لايقوى على فعل عدده غير متناه واجيب بمنع ذلك كله على ان الفاعل الحقيقى عندنا هو الله تع وهو قادر على ان
يفعل غير المتناهى سواء كان فى المدة اوفى العدة قوله الشرك بالله ان اريد مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه بالاتفاق والا
فساير انواع الكفر تبقى خارجة هذا كلامه) الظاهر ان المراد بالشرك ههنا هو مطلق الكفر لكن السحر اعم من الكفر
من وجه فلذا افرد السحر بالذكر وذلك لان المراد بالسحر هو مايستعان فى تحصيله بالتقرب الى الشيطان ممالايستقل به
الانسان وذلك لايستتب اى لايتم الا لمن يناسبه فى الشرار وخبث النفس فان التناسب شرط فى النظام والتعاون
وبهذا يتميز الساحر عن النبى ع م والولى كذا فى تفسير القاضى ولاشك ان مايتقرب الى الشيطان لايلزم ان يكون
كفرا بل الكباير التى هى غير الكفر مما يتقرب به الى الشيطان ايضا فلابد من ذكر السحر حتى يندرج فى الكبيرة
المطلقة تلك الكبائر التى هى غير الكفر قال الشارح والفرار من الزحف اى من الجيش فى الغزاء لكن يجب ان يقيد بالمثل
اوالضعف لقوله تع فان يكن منكم مأة صابرة يغلبوا مأتين الآية وفى التاتارخانية واذا لم يكن بالمسلمين قوة وجاءهم
من العدو مالاطاقة لهم به فلابأس بان يفروا حتى يلحقوا بالمسلمين وقوله والالحاد فى الحرم اى الذنب فيه ولو صغيرة
فالكبيرة فيه كبيرتان وقوله ما كان مفسدته مثل مفسدة شئ مما ذكر كالمسكرات من غير ماء العنب وقوله اواكثر
كقطع الطريق مع اخذ المال فانه فوق السرقة وقوله كل معصية اصر عليها لقوله ع م لاصغيرة مع الاصرار ولا كبيرة
مع الاستغفار قوله انهما اسمان اضافيان هذا يخالف ظاهر قوله تع ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
والتوجيه على ماسيجئ ان شاء الله من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر هذا كلامه) وقوله يخالف ظاهر قوله تع
لان ظاهره يدل على ان الكبيرة والصغيرة ليستا اسمان اضافيان بل يجيب ان يكون مسماها امران ممتازان معلومان
بذاتها حتى يتصور الاجتناب عن احدهما وان لم يجتنب عن الآخر منهما واعترض عليه بان الفقهاء فرقوا بينهما
بان الكبيرة تسقط العدالة فى حق الشهادة دون الصغيرة وهذا يدل على انهما يفرقان بذاتهما وفى الكافى والاصح ان
ما كان شنيعا من المسلمين وقد هتك حرمة الله تع والدين فهو كبيرة والا فهو صغيرة قوله بطريق الاستحلال اى على
وجه يفهم منه عده حلالا فان الكبيرة على هذا الوجه علامة عدم التصديق القلبية هذا كلامه) فعلى هذا لايرد
ان الاستحلال تكذيب والكلام فى المصدق الذى عليه امارة التكذيب وفى الصحاح استحلال الشئ عده حلالا وفى التاتار
خانية ومن استحل حراما علم حرمته فى دين النبى ع م كنكاح ذوى المحارم اوشرب الخمر اواكل الميتة اوالدم اوالخنزير
من غير ضرورة فهو كافر وفعل هذه الاشياء فسق بدون الاستحلال قوله مخالف لما اجمع عليه السلف لايقال لااجماع
مع مخالفة الحسن لانا نقول النفاق كفر مضمر وقيل المراد هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط والا لما خالفه الحسن هذا
كلامه) فقوله النفاق كفر مضمر اى فلا يلزم ثبوت منزلة بين المنزلتين عند الحسن فلا يلزم مخالفته الاجماع اصلا
قال الحسن من اعتقد ان فى هذا الحجر حية لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قاله لاعن اعتقاد
فكذا الحال فى مرتكب الكبيرة كذا فى شرح المواقف وقوله المتقدم عليه اى على الحسن وقوله والا لما خالفه الحسن اى
لوكان اجماع قبل الحسن لما خالفه الحسن اصلا اذ لايجوز لاحد ان يخالف الاجماع اصلا على ماعلم فى علم الاصول فالحق
ان الحسن مع الاجماع فى انه لامنزلة بين المنزلتين لكنه ادعى ان مرتكب الكبيرة كافر غير مظهر كفره قوله والحديث
وارد على سبيل التغليظ لايقال فح يلزم الكذب فى اخبار الشارع لانا نقول المراد بالايمان هو الايمان الكامل لكن ترك
اظهار القيد تغليظا ومبالغة وفيه دلالة على انه لاينبغى ان يصدر مثله عن المؤمن هذا كلامه) فقوله ترك اظهار
القيد الظاهر انه ليس من قبيل ترك القيد بل ينبغى ان يكون من قبيل جعل وجود الشئ كعدمه كما فى قوله تع ومارميت
اذ رميت فههنا قد جعل الزانى كلا ايمان تغليظا ومبالغة لعدم جريه على موجب الايمان اذ لاينبغى للمؤمن ان يفعل
امثال ذلك قوله على رغم انف ابى ذر رغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب وفيه مذلة صاحبه يقال فعلته
على رغم انفه اى على خلاف مراده لاجل اذلاله والجار فى الحديث متعلق بمحذوف اى قلت هذا على رغم انفه هذا
كلامه) والظاهر ان الجار متعلق بقوله عليه السلام دخل اى من قال لااله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق على
رغم انف ابى ذر قوله ومن لم يحكم بما انزل الله وجه الاستدلال ان كلمة من عامة تتناول الفاسق والجواب ان الحكم
بالشئ هو التصديق ولانزاع فى كفر من لم يصدق بما انزل الله تع وايضا كلمة ما ههنا للجنس فتتم بالمنفى ولانزاع فى
كفر من لم يحكم بشئ ما انزل الله هذا كلامه) فقوله ان كلمة من عامة اى عامة فى كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل
فيه الفاسق المصدق كذا فى شرح المواقف وفيه ايضا اونقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة ماقبله وهو انا انزلنا

التورية فيه هدى ونور يحكم بها النبيون وامثنا غير متعبدين اى غير مكلفين بالحكم بها فيختص اليهود ويلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتورية ونحن نقول بموجبها قوله فمن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وجه الاستدلال بان ضمير الفصل حصر الفاسق فى الكافر والجواب ان هذا الحصر ادعائى للمبالغة والا فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا هذا كلامه) فقوله حصر الفاسق يعنى ان ضمير الفصل يقتضى حصر الخبر فى المبتداء فيصدق ح ان كل فاسق كافر وقوله ان هذا الحصر ادعائى والاولى ان يقال ان ضمير الفصل ههنا لمجرد التأكيد لا للحصر لان الكافر قبل الايمان فاسق كالكافر بعد الايمان فلا ينحصر الفاسق مطلقا فيمن كفر بعد الايمان ولو سلم انه للحصر فهذا الحصر ادعائى للمبالغة بناء على ان مطلق الفاسق ينصرف الى فرده الكامل وهو الكافر بعد الايمان قوله من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر والجواب انه محمول على الترك مستحلا وعلى كفران النعمة هذا كلامه) فقوله على الترك مستحلا يعنى ان ترك الصلوة مستحلا تركه فقد كفر وكذا من ترك الصلوة استخفافا بالدين فهو كافر واما ان ترك الصلوة مجانة وتكاسلا فهو لايكون كافرا لكن يكون فاسقا تسقط عدالته فلا تقبل شهادته نعم يكون فيه كفران النعمة وذكر فى شرح المواقف ان الحديث المذكور خبر واحد فلا يعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين قوله ان العذاب على من كذب وتولى وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه لحصره على المسند اعنى الكون على المكذب والجواب انه ادعائى لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره هذا كلامه) فقوله ان تعريف المسند اليه اى التعريف باللام يفيد الحصر نحو الكرم هو التقوى والامام من قريش والكرم فى العرب ونحو ذلك وقوله اعنى الكون على المكذب يعنى ان تقدير الكلام هكذا ان العذاب كائن على من كذب فعلى هذا يكون العذاب مقصورا على صفته وهو الكون على الكذب فقوله وقس عليه نظائره نحو ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين قال السيد فى شرح المواقف قلنا المفرد المحلى باللام لا عموم له عندنا فلا يلزم انحصار الخزى مطلقا فى الكافر او نقول المراد به على تقدير عمومه هو الخزى الكامل فيلزم ح انحصار افراد الخزى الكامل فى الكافر لا انحصار افراد الخزى مطلقا فى الكافر فقوله والله لا يغفر ان يشرك به اى يكفر به وانما عبر من الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين هذا كلامه) واعلم ان الشرك مجاز مشهور فى معنى الكفر لان الكفر ملة واحدة كما ورد فى الحديث ولان الكفار كانوا يتبعون الشيطان فى دينهم ولا يتبعون الله ورسوله فى ذلك مع انهم كانوا يقولون خالق السموات والارض هو الله تع وحده فسموا مشركين لاشراكهم الشيطان لله تع وذكر فى شرح المقاصد ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرئ كفره بعد الايمان فهو المرتدون وان قال بالهين او اكثر فهو المشرك وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابى كاليهود والنصرانى وان كان يقول بقدم الدهر واستناد الحوادث اليه فهو الدهرى وان كان لاثبت البارى تع فهو المعطل وان كان مع باعتراف النبوة النبى ع م واظهاره شعائر الاسلام يبطن عقائد هى كفر بالاتفاق فهو الزنديق قوله وبعضهم الى انه يمتنع عقلا اى ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء على هذه الادلة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من ان هذا قول بايجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد ابطله اولا وقوله لا يحتمل الاباحة بالقبح العقلى فينافى قولهم يجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن على انه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة لمنافاتها الحكمة نعم يرد ان يمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز ان يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة خفية ولو سلم يجوز التفرقة بوجه آخر غير عذاب المسيئ مثل اثابة المحسن دونه ثم ان نهاية الكرم يقتضى العفو من نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل هذا كلامه) فقوله فلا يرد ماقيل يعنى ان هذا القائل توهم ان المراد بالبعض فى قوله وبعضهم هو البعض من اهل السنة فاعترض على الشارح بان ما ذكره انما يناسب اصل المعتزلة دون اهل السنة فاجاب بان المراد بالبعض هو البعض من المسلمين فيتناول المعتزلة قطعا وقوله فينافى قولهم اى قول اهل السنة وقوله انه يجوز آه هذا ناظر الى قوله فلا يرد اى او سلم ان قوله لا يحتمل الاباحة هو كلام اهل السنة لكن يجوز ان تكون عدم الاباحة امرا عاديا بالكون الاباحة منافية الحكمة بدون لزوم القبح العقلى فلا يرد ان قوله بالقبح العقلى وقوله ثم ان نهاية الكرم آه رد على قول الشارح والكفر نهاية فى الجناية آه وقوله دعوى بلا دليل اشارة الى المنع اى لا نسلم ان اعتقاد الابد يوجب الجزاء ولو سلم فلا نسلم انه يوجب الجزاء الابدى قال الشارح والآيات والاحاديث فى هذا المعنى كثيرة نحو

قوله تع وهوالذى يقبل التوبة من عباده ويعفوا من السيئات ان الله يغفر الذنوب جميعا ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكقوله ءم فى اثنائى حديث السؤال لاسترتها عليك فى الدنيا وانا اغفرها لك اليوم قوله والمعتزلة يخصونها قد يظن ان الضمير للآيات والاحاديث فيعترض بانه لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة فى قوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية اذ المغفرة بالتوبة تعم الشرك بل كل عاص مع ان التعليق بالمشية يفيد البعضية وايضا هى واجبة عندهم فلا يظهر للتعلق فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغائر لان مغفرة الصغائر عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم ان يقولوا كلمة ما فى هذه الآية مخصوصة بالصغائر جمعا بين الادلة ولا نم عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شـاء هذا كلامه) فقوله اذ المغفرة آه دلة لقوله لا يصح اى على زعم المعتزلة ينبغى ان يكون معنى قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء هو ان يقال مثلا ويغفر مادون الشرك اذا كان الشرك صغيرة او كبيرة مقرونة بالتوبة لمن يشاء من اصحاب الكبائر او الصغائر المقرونة بالتوبة فورد عليهم ان الشرك المقرونة بالتوبة يكون مغفورا كسائر المعاصى فلا معنى لان يقال ويغفر مادون الشرك وورد ايضا ان مغفرة الكبائر المقرونة بالتوبة عامة وواجبة عندهم بل هى واجبة ايضا اذا اجتنب الكبائر فلا فائدة فى تعليقها فى المشية ثم ان هذه الاعتراضات كانت واردة من المعتزلة القائلين بتخصيص المغفرة بالصغائر او الكبائر المقرونة بالتوبة سـواء جعل الضمير فى قوله يخصونها راجعا الى الآيات والاحاديث او الى المغفرة فلا معنى لقوله ان الضمير للمغفرة لا للآيات والاحاديث مع ان ارجاع الضمير الى المغفرة خلاف الظاهر وقوله مخصوصة بالصغائر وانت خبير بان كلمة ما كانت ههنا مقابلة بالشرك فينبغى ان يكون عامة لما دون الشرك من الكبائر والصغائر اذ لا يحسن ان يقال مثلا ان الله تع لا يغفر ان يشرك به ويغفر مادون الكبائر من الصغائر لمن يشاء وعدم حسنه ظاهر لمن كان له معرفة باساليب الكلام وقوله لا تجب مغفرة صغيرة غير التائب يعنى ان هذه المغفرة جائز عندهم لكنها غير واجبة فيغفرها ان شـاء بخلاف مغفرة كبيرة غير التائب فانها غير جائزة عندهم فلا يغفرها اصـلا هذا لكن المشهور هو ان صغاير العبد اذا اجتنب الكبائر عامة واجبة عندهم وان لم يتب عنها اصلا فافهم قوله انما يدل على الوقوع انما استطرد ذكره ههنا رد التمسكهم بهذه الآيات فى الوجوب ايضا والجواب ههنا قوله وقد كثرت النصوص آه هذا كلامه) فقوله انما استطرد ذكره آه يعنى ان الشارح ذكر قوله انما تدل على الوقوع آه استطراديا فى الجواب عن المعتزلة واما اصل الجواب فهو قوله وقد كثرت النصوص آه وانما قال انه استطرادى فى الجواب لان دعوى الوجوب غير مصرح فيما سبق بل فهم دعوى الوجوب ضمنا من قوله والمعتزلة يخصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة اذ يفهم من هذا الكلام انهم لايجوزون العفو عن الكبائر بدون التوبة فوجب العقاب على الكبائر عندهم بدون التوبة ولما وقع دعوى الوجوب ههنا ضمنا كان ينبغى ان يكون الوجوب من ذلك استطراديا وقوله بهذه الايات وهى قوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله تع ومن قتل مؤمنـا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تع ان الفجار لفى جحيم فهذه الآيات على تقدير عمومها لكل من العاصى والقاتل والفاجر انما تدل هى على الوقوع دون الوجوب لكن المعتزلة تمسكوا بها فى الوقوع قصد او فى الوجوب ضمنا وقد عرفت حاله وقوله وزعم بعضهم آه هذا مذهب الاشاعرة ومن يحذوو حذوهم فيه جواب آخر هذا كلامه) فقوله هذا مذهب الاشاعرة اى جواز الخلف فى الوعيد من الله تع هو مذهب الاشاعرة اذ الخلف فى الوعيد لايوجب نقصا فى ذاته تع ولا فى صفته ايضا وقوله وفيه جواب آخر اى فى هذا المذهب جواب اخر غير ما ذكره الشارح من قوله والجواب انها على تقدير عمومها قوله وهو تبديل للقول بل كذب منتف بالاجماع واقول لعل مرادهم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فالايق بشانه ان يبنى اخباره على المشية وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل هذا كلامه) فقوله على المشية ففى الآية الاولى يقـال مثلا فان له نار جهنم ان شاء الله تع لكن لم يصرح بقوله ان شاء الله تخويفا للعاصى وزجرا له عن المعاصى و ذهب بعض الافاضل الى ان آيات الوعيد والوعد لايقصد بها الاخبار وانما يقصد بها الانشأ فيقصد بها الدعاء على العصاة فى صور الوعيد والدعاء للمؤمنين فى صور الوعد فعلى هذا التوجيه ايضـا لايلزم الكذب ولا التبديل وقوله بخلاف الوعد هذا بسكون العين بدون الياء وهو للبشارة واما الوعيد بالياء فهو للانذار والتخويف قالوا ان الخلف لايعد نقصا بل يعد كرما يمدح به البارى بخلاف الخلف فى الوعد فانه يعد نقصا يجب تنزيه الله تع

(منه)

عنه اذالخلف والكرم لايليق بالكريم القادر عليه والحق ان الخلف مطلقا جائز عقلا لكنه غير واقع بالكتاب والسنة واجماع الامة قوله ويجوز العقاب على الصغيرة اى من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح فلا ثبات جزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لاينكره فتأمل هذا كلامه) فقوله لعدم قيام الدليل اى على الوقوع فقوله فلاثبات الجزء الاول من الدعوى يعنى ان دعوى اهل السنة مركبة من جزئين احدهما جواز العقاب على الصغيرة والثانى وقوع العقاب عليها لكن ماذكره الشارح من الادلة انما يفيد الجزء الاول وهو الجواز ولايفيد الجزء الثانى وهو الوقوع مع محل النزاع بيننا وبين المعتزلة هو الوقوع دون الجواز وانت خبير بان ماذكره الشارح من الادلة يدل على الوقوع ايضا واما قوله تع ويغفر مادون ذلك لمن يشاء فلانه تع قصر مغفرة مادون ذلك الشرك من الصغائر والكبائر على مايشاء مغفرته ويفهم من ذلك ان مالايشاء مغفرته من الصغائر والكبائر لايكون مغفورا بل يكون معاقبا عليه وهو ظاهر لمن كان له معرفة باساليب الكلام واما قوله تع لايغادر صغيرة ولا كبيرة الااحصيها فدلالته على وقوع العقاب والمجازاة ظاهر فى كلام الشارح ويدل على الوقوع ايضا قوله تع ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فتامل والله الموفق قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر حاصله ان التكفير مقيد بالمشية فلاقطع بالوقوع اذالمراد بالكبائر انواع الكفر اواشخاصها ومغفرة ماعدا الكفر غير متعينة بالاجماع ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر لبقى التقييد بلادليل والتعليق بالاجتناب بلافائدة لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه هذا كلامه) فقوله ان التكفير مقيد بالمشية وذلك مثل ان يقال نكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا وقوله فلاقطع بالوقوع اى بوقوع التكفير الصغائر فلاتدل الآية الكريمة على عدم التعذيب لاجل الصغاير وقوله لم تحمل الكبيرة على الكفر آه اى فى الآية الكريمة يجب ان تحمل الكبيرة على الكفر اذلولم تحمل هى عليه لزم المحذور ان احدهما ان يبقى التقييد بالمشية بلا دليل وذلك لان الكبيرة اوحملت على مايقابل الصغيرة من الكباير مطلقا لكان معنى الآية الكريمة ان تجتنبوا الكباير مطلقا نكفر عنكم صغايركم لكن مغفرة الصغاير كانت متعينة ح فلا حاجة الى التقييد بالمشية اصلا والثانى ان يبقى التعليق بالاجتناب بلا فائدة لان مغفرة الصغاير تكون حاصلة البتة اجتنب الكباير مطلقا اولم يجتنب فلا فائدة فى التعليق بالاجتناب عن الكباير مطلقا هذا ولمانع ان يمنع لزوم المحذورين المذكورين اما قوله لبقى التقييد بلا دليل فلان مثل قوله تع ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره دليل دال على ان مغفرة الصغاير كانت مقيدا بالمشية لان بعض الصغاير مغفور وبعضها غير مغفور فلابد من القيد بالمشية حتى تخرج الصغاير الغير المغفور واما قوله والتعليق بالاجتناب بلافائدة فلانه يصح ان يقال مثلا ان العبد اذا اجتنب ماسوى الصغاير من الكباير مطلقا كانت الصغاير كلها مغفورة واذالم يجتنب الكبائر اصلالم تكن الكبائر مغفورة ولا الصغاير المقرونة بالكباير مغفورة فعلى هذا ينبغى ان يكون للتعليق بالاجتناب فائدة والاولى ان يقال ان حمل الكبيرة على الكفر يكفى ههنا وان كان احتمالا عقليا لان الشارح بصدد المنع والاحتمال العقلى يكفى للمانع ولك ان تقول المراد بالكباير مايقابل الصغاير ويجعل بعض الصغاير مخصوصا بمثل قوله تع ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره قوله والشفاعة اى المقبولة ثابتة لايقال مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه فى التلويح فيحرم اهل الكباير بطريق الاولى لانا نقول لانم الملازمة لان جزاء الادنى لايستلزم ان يكون جزاء الاعلى الذى له جزاء عظيم ولوسلم فلعل المراد حرمان الشفيعة او حرمان الشفاعة لرفعة الدرجة اولعدم الدخول او فى بعض مواقف المحشر على ان الاستحقاق لايستلزم الوقوع هذا كلامه) فقوله اولعدم الدخول اى حرمان الشفاعة لعدم دخول النار فاذا دخل النار جاز ان يتعلق بالشفاعة بعد دخول النار وقوله لايستلزم الوقوع يعنى ان استحقاق حرمان الشفاعة لايستلزم وقوع حرمان الشفاعة فلا يكون مرتكب المكروه محروما من الشفاعة قوله وللمؤمنين والمؤمنات اى لذنوبهم وهو يعم الكباير هذا كلامه) وقد دلت الآية الكريمة على ان الاستغفار لذنوب المؤمنين والمؤمنات يكون نافعالهم والا لما امرالله تع محمدا ع م بالاستغفار ثم ان الاستغفار شفاعة لانه طلب المغفرة للذنوب وهذا يتناول جميع المؤمنين والمؤمنات فيتناول اصحاب الكباير ايضا وهوالمطلوب قوله يدل على ثبوت الشفاعة وعلى انها ليست لرفعة الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لايقتضى تقبيح الحال وتحقيق اليأس لكن لايدل على انها فى حق اهل الكباير هذا كلامه) والحق ان اسلوب قوله تع فما تنفعهم شفاعة الشافعين يدل على ثبوت الشفاعة فى حق اهل الكباير والا لما كان لنفى تنفعها من الكافرين معنى على ماذكره الشارح على التفصيل والله الموفق قوله ولاتقبل منها شفاعة ظاهر الآية ينفى اصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل

ان يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى اذا جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها فلعلها تقبل بطريق آخر هذا كلامه) يقال جزى عنى هذا الامر اى قضى ومنه قوله تع لاتجزى نفس عن نفس شيئا كذا فى الصحاح وقوله ينفى اصل الشفاعة لان النفس نكرة وقعت فى سياق النفى وتفيد العموم وكذا الشفاعة نكرة وقعت فى سياق النفى وتفيد العموم ايضا فهذه الآية تنفى اصل الشفاعة سواء كانت بمعنى طلب العفو عن الغير كما ذهب اليه اهل السنة او بمعنى زيادة الثواب كما ذهب اليه المعتزلة وقوله فلعلها تقبل بطريق آخر لعله اراد ان كلمة من فى الآية الكريمة اجلية اى لايقبل الشفاعة من اجل كل نفس عاصية بل لو قبلت الشفاعة فانما تقبل من اجل النفوس المطيعة اذا كانت شفيعة للنفوس العاصية هذا وانت خبير بان هذا التوجيه خلاف الظاهر بعيد عن المقام مع ان كل شفاعة لاتكون مقبولة لاجل النفوس العاصية المشفوع لها بل تكون كل شفاعة مقبولة لاجل النفوس المطيعة الشفيعة للعصاة فلم يظهر فى ارجاع الضمير الى النفس الثانية فائدة اصلا فان النفس الثانية ايضا نكرة وقعت فى سياق النفى وتقبل فتفيد العموم ايضا وقوله بعد تسليم دلالتها على عموم فى الاشخاص يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص واعترض بان النفس نكرة فى سياق النفى عامة والضمير راجع اليها فيعم ايضا ويمكن ان يجاب بانه لاضرورة فى رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلى ضرورى فان قلت لارجل فى الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم على السطح نعم لو قيل الضمير للنكرة فوقوعه فى سياق النفى كوقوعها فيه فيعم ايضا لم يبعد جدا هذا كلامه) فقوله يشير الى منع الدلالة آه قيل ان الضمير لليهود اذ الآية نزلت فيهم فكيف عدم قبول الطاعة مختصا بهم فلايكون عاما للاشخاص وقوله فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع هذا مخالف لكتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة فى التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع مايصلح له ثم هذه النكرة المنفية من العام نحو لاتأكل رأساً ونحو لايأكل لحما الى غير ذلك وقوله ليس يلزم منه آه وانت خبير بانك اذا قلت لارجل فى الدار ولاهو على السطح فالاعتراض المذكور متوجه والجواب المذكور غير صحيح وقوله نعم لو قيل آه هذا هو مراد ذلك المعترض ايضا والله الموفق قال الشارح والاحوال منها حال اعطاء الكتاب ومنها حال الوقوف فى الصراط او الميزان ومنها حال الامر بالنار ونحو ذلك قوله يجب تخصيصها بالكفار ان قيل كيف تخصيصهم وقد سلم عموم الاشخاص قلت المسلم هو الدلالة على العموم لا ارادته هذا كلامه) فان قلت كيف تكون الدلالة عامة والارادة خاصة مع ان الارادة بدون الدلالة غير جائزة اصلا قلنا الدلالة العامة كانت بحسب اصل وضع اللفظ للعموم والارادة الخاصة كانت بحسب دلالة القرائن الخارجية والقرائن الخارجية ههنا هى الادلة الدالة على ثبوت الشفاعة فيجب ان يخصص هذه الادلة الدالة على عموم نفى الشفاعة جمعا بين الادلة بقدر الامكان واجيب فى شرح المواقف عن ادلة المعتزلة بان يقال دلائلكم فى نفى الشفاعة لابد ان يكون عامة فى الاشخاص والاوقات ودلائلنا فى اثبات الشفاعة لابد ان يكون خاصة فى الاشخاص والاوقات لانا لا نثبت الشفاعة فى حق كل شخص ولا فى جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا قوله فلا معنى للعفو عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع الى صغيرة المجتنب غير مفيد فتأمل هذا كلامه) فقوله ممنوع اى لانم ان لامعنى لعفو صغيرة من لم يجتنب عن الكبيرة فانه اذا لم يكن يجتنب عن الكبيرة كان يستحق العذاب للصغيرة ايضا فح كان للعفو معنى هذا لكن المشهور من مذهب المعتزلة هو ان مرتكب الصغيرة لايستحق العذاب اصلا وكلام الشارح مبنى على هذا المشهور اذ لم يثبت منهم اصلا القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة سواء اجتنب عن الكبيرة اولم يجتنب وقوله غير مفيد يعنى ان قوله فلا معنى للعفو مسلم بالنسبة الى صغيرة المجتنب لكنه لايفيد اذ يكفى لهم ان يكون للعفو عن مغفرة غير المجتنب معنى وقد عرفت ان كلام الشارح مبنى على ماهو المشهور فيما بين الجمهور وقوله لانه باطل بالاجماع لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة باطل بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع ظاهر لجواز ان يراد فى خلال العذاب بالتخفيف ونحوه وهذا كلامه) فقوله بان يراه اى يرى جزاء الايمان فى جهنم فى اثناء العذاب لكن المشهور بين المؤمنين ان جزاء الايمان هو الثواب الاعظم ومعلوم ايضا ان دار الثواب هى الجنة فالمنع المذكور غير مقبول لكنه مخالف للاجماع قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مبنى هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لايتناول التروك ثم انه يدل على عدم خلود من لاعمل له غير الايمان لكنه يبطل مذهب الاعتزال هذا كلامه)

فقوله مبنى على الاستدلال آه فانه تع رتب الوصول الى جنات الفردوس على الايمان والعمل الصالح من غير اشتراط ترك الكبائر فدل على ان مرتكب الكبيرة من المؤمنين لايخلوا فى النار والا لمادخل الجنة ثم انه يدل على عدم الخلود من لاعمل له غير الايمان بناً على ان لاقائل بالفصل بين مرتكب الكبيرة وتارك الاعمال الصالحة فتكون الآية دالة على كون المؤمنين من الجنة بمجرد الايمان وقوله يبطل مذهب الاعتزال وهو ان مرتكب الكبيرة مخلد فى النار وان من دخل النار وهو خالد فيها قوله قد جعل جزأ للكفر اى على الاطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلايرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لايزيد الجزاء على الجناية وهذا الدليل الزامى والا فتصرفه تع فى ملكه لايوصف بالظلم هذا كلامه) فلا يرد جواز التفاوت وهو ان يقال يجوز ان يكون مراتب حقيقة النار متفاوتة فى الحرارة حتى يعذب الكفار انواعا من العذاب خالدين فيها ومع ذلك كان عذابهم اشد من عذاب المؤمن وان كان هوايضا مخلدا فى النار فعلى هذا كون الخلود فى النار جزأ للكفر على الاطلاق مما لا دليل عليه فكان فى حيز المنع وقوله وهذا الدليل الزامى آه قال بعض الافاضل انه ليس بدليل بل قد ذكر للتنبيه على وجه الحكمة فى عدم خلود اهل الكبابر فى النار بعد ثبوت اصل الحكمة بالنصوص الدالة على عدم الخلود فالاعتراض عليه بالمنع او المعارضة لايفيد فايدة معتدة بها قوله مضرة خالصة قالوا اولا الخلوص لم ينفصل عن مضار الدنيا ولايخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد ايضا لكنه غير مفيد ههنا هذا كلامه) فقوله لم ينفصل عن مضار الدنيا يعنى ان مضرة الدنيا غير خالصة عن المنفعة فى الجملة فلو لم يكن مضرة الآخرة خالصة من المنفعة لم يتميز احديهما عن الاخرى وقوله لكنه غير مفيد يعنى ان منع قيد الخلوص غير مفيد ههنا فان عدم الخلوص لاينافى الخلود فى النار فلا فايدة فى ان يقال لانم الخلوص قوله وقد يستعمل فى المكث الطويل لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجماع بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود اهل الكبيرة هذا كلامه) فقوله بمعنى الدوام اى بمعنى استغراق الازمنة فالمكث الطويل معنى عام يتناول خلود الكفار ولامعارض له فبقى لان الظاهر المتبادر من لفظ الخلود على معنى الدوام لان الظاهر المتبادر من لفظ الخلود والمقصود منه توجيه كلام الشارح لان الظاهر المتبادر من لفظة الخلود ههنا يتناول ايضا خلود اهل الكباير لكن كان له معارض فيحمل على المكث الطويل بدون الدوام وقوله بل هو من ضروريات الدين اى خلود الكفار بمعنى الدوام كان ضروريات الدين بحيث لايحتاج الى النظر والبيان اصلا قوله وما انت بمؤمن الاولى ان يمثل بقوله تع انؤمن لك واتبعك الارذلون لاحتمال ان يكون اللام لتقوية العمل لاللتعدية هذا كلامه) لايخفى عليك ان الايمان متعد بنفسه على ماذكر فى الصحاح فاللام فى قوله تع انؤمن لك ليست للتعدية بل هو ايضا لتقوية العمل قال فى شرح المقاصد وهو يتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تع آمن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا قوله ان يقع فى القلب نسبة الصدق آه اى يحصل منه منسوبية الصدق الى الخبر وثبوته له من غير اذعان كما للسوفسطائى بالنسبة الى وجود العالم فان له يقينا خاليا عن الاذعان هكذا حققه بعض المتأخرين هذا كلامه) فقوله بعض المتأخرين فقوله اى يحصل فيه اى يحصل فى قلبه ان الخبر ثبت له الصدق وحاصله انه يعلم ان الخبر صادق فى نفسه مطابق لما فى نفس الامر وقوله كالسوفسطائى وكما لبعض الكفار على مادل عليه قوله تع يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقوله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم الى غير ذلك وقوله عن الاذعان اى القبول والتسليم قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا ان قلت يلزمهم ان يندرج يقين السوفسطائى ونحوه فى التصور وانه باطل بالضرورة او لاينحصر التقسيم قلنا له ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم الاذعان للسوفسطائى بقى ههنا بحث وهو ان المعنى المعتبر عنه بكرويدن امر قطعى وقد نص عليه فى شرح المقاصد ولذا يكفى فى باب الايمان الذى هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقى فيعم الظنى بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصرا توسلا به الى بيان الحاجة الى المنطق لجميع اجزائه هذا كلامه) فقوله فان قلت آه وقال فى شرح المقاصد فان قيل الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائى ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان قلنا نحن لاندعى الا كون التصديق على مافسره رئيسهم هو التصديق اللغوى المعبر عنه بكرويدن غايته انه يجب فى الايمان اشتراط امور كالحصول بالاختيار وترك الجحود والاستكبار واما انه يلزم على تقسيمه وتفسيره كون التعيين الخالى عن الاذعان والقبول تصورا او خارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام فى امكان

الايقان بدون الاذعان وفي كون الكفار موقنين بجميع ماجاء به النبي عليه السلام غير مصدقين هذا كلامه) يعني لانم امكان الايقان بدون الاذعان ولانم ايضا ان بعض الكفار موقنين غير مصدقين وقوله امر قطعي والحق انه امر عام يتناول القطعي والظني وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد ممنوع ايضا نعم قد نص على ان الايمان امر قطعي لكن الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقي امرا يقينيا فلم يذكره الشارح ولاالشيخ على ان الشارح قد صرح ان القول بان المعتبر في جميع افراد الايمان هو اليقين محل نظر وذكر في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لايخطر معه احتمال النقيض بالبال فحكمه كحكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وقوله ولذا يكفي آه الضمير المستتر في يكفي راجع الى المعنى المعبر عنه بكرويدن ههنا توجيه آخر لكلام الشارح وهو ان يقال ليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر اي ان يقع في القلب النسبة الحكمية التي هي مواد الايجاب والسلب في ذلك الخبر من غير اذعان وقبول اي من غير ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهذا الادراك هو المعنى الذي يعبر عنه بكرويدن فتأمل والله الموفق قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه وقوله نجعله كافرا اشارة الى ان الكفر في مثل هذه الصور في الظاهر وفي حق اجراء الاحكام لافيما بينه وبين الله تع وذكر في شرح المقاصد ان التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي لايقارن شيئا من الامارات هذا كلامه) فقوله اشارة خبر لكل واحد من القولين المذكورين يعني انهما اشارتان ان الكفر في مثل من الصور آه والحق ان مراد الشارح هو ان الكفر في امثال هذه الصور كما يكون في الظاهر يكون فيما بينه وبين الله تع ايضا لان الشرع قد جعل هذا التصديق كالعدم كما جعل ايمان اليأس في حكم العدم واراد باطلاق اسم الكافر اطلاق الحقيقي واراد بقوله نجعله كافرا انا نجعله فيما بينه وبين الله تع لامجرد في مجرد احكام الاسلام عليه وهذا ماقاله في شرح المقاصد انه لااعتداد بالتصديق مع تلك الامارات فلا مخالفة بين الكتابين كما زعم قوله ركن لايحتمل السقوط ان قيل اطفال المؤمنين مؤمنون ولاتصديق فيهم قلت الكلام في الايمان الحقيقي لاالحكمي هذا كلامه) فان قيل تصديق اصحاب النبي ع م بان القبلة بيت المقدس قد سقط بعد نزول قوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام قلنا السقوط ممنوع فان كون بيت المقدس قبلة كان مختصا بزمان اول الاسلام والتصديق المتعلق بذلك كان ثابتا غير ساقط اصلا واما التصديق بان القبلة هو المسجد الحرام فذلك تصديق آخر له زمان آخر فتأمل قال الشارح والاقرار قد يحتمله فان قيل كيف يحتمله مع ان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل قلنا ماذكرتم في الماهيات الحقيقية بخلاف الماهيات الاعتبارية فان القراءة ركن من اركان الصلوة مع انها تسقط في الاخرس والامي قوله التصديق باق في القلب هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد للادراك فلا يجتمعان هذا كلامه) فقوله هذا مناف آه وانت خبير بانه لامذهب للسائل على ماهو المشهور وذلك لان الشارح التصديق باق اشارة الى المنع فيكفيه الاحتمال العقلي فكأنه قال لم لايجوز ان يكون التصديق باقيا في حالة النوم كما ذهب اليه الفلاسفة قوله والذهول اي حالة النوم والغفلة انما هو من حصوله فتلك الحال حال الذهول لاحال عدم التصديق واما حال الحضور فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لايذهل هذا كلامه) فقوله لاحال عدم التصديق ولعل التصديق في حال الذهول يكون في قوة الحافظة وهي عندنا مرتبة من مراتب العقل الانساني وقوله قد يذهل فيها اي في حال الحضور فان الانسان في حال حضور التصديق في قلبه جازت ان يذهل عن حصول هذا التصديق الحاضر بان لايلتفت الى نفس هذا التصديق قصدا لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ماحضر في القلب لايسمى ذهولا عن حصوله لالغة ولاعرفا قوله حتى كان المؤمن اسما آه ولذلك يكفي الاقرار مرة في العمر مع انه جزء مفهوم الايمان هذا كلامه) اي ولان الشارح جعل المحقق الذي لم يطرء عليه مايضره في حكم الباقي ولذلك كان الاقرار مرة في العمر كافيا في بقاء الايمان مع ان الاقرار جزء من حقيقة الايمان عند كثير من المحققين فان قيل فالاقرار ايضا لايحتمل السقوط اذ الشرع جعله في حكم الباقي كما جعل التصديق كذلك قلنا ربما يطرء على الاقرار مايضاده كما في حالة الاكراه بخلاف التصديق قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام ولايخفى ان الاقرار لهذا الغرض لابد وان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي بمجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره هذا كلامه) وهو مذكور في شرح المقاصد ايضا فقوله لهذا الغرض اي لاجل اجراء الاحكام عليه في الدنيا من الصلوة عليه والصلوة خلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة في العشر والزكوة ونحو ذلك وقوله فانه يكفي مجرد التكلم

اى يكفى الى تمام الايمان مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم ان الاقرار للغرض المذكور لابد من ان يكون على وجه الاظهار على الاظهار على الامام وغيره من هذا المذهب ايضا فلا فرق بين المذهبين فى وجوب الاظهار الغرض المذكور وذكر فى شرح المقاصد فعلى هذا المذهب ان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار بلسانه فى عمره مرة لايكون مؤمنا عندالله تع ولايستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود فى النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار ح لاجراء الاحكام عليه فقط قوله والنصوص معاضده لدلالتها على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزأ منه واما انه التصديق لاسائر مافى القلب فبالاتفاق لان الايمان فى اللغة التصديق ولم يبين فى الشرع لمعنى آخر فلا نقل والا لكان الخطاب بالايمان خطابا بما لايفهم ولانه خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل ان قلت يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان اللغوى قلت لانزاع فى ان الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو فى المعنى اللغوى مجاز وفى كلام الشارح حقيقة والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة هذا كلامه) فقوله واما انه التصديق آه ذكر فى شرح المواقف واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق وذلك لان الشارح انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ماهو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان فى الشرع مغيرا عن وضع اللغة لتبين للامة نقله وتغييره بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما والاشهر اشتهار نظائره بل كان بذلك اولى وقوله ولانه خلاف الاصل اى ولان المعنى الآخر غير التصديق وهو خلاف الاصل واراد ان سائر مافى القلب هو خلاف الاصل وقوله يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان اللغوى بمعنى ان الايمان اللغوى جزء الايمان الشرعى والجزء الآخر هو الاقرار فيجوز ان يراد بالايمان فى نحو قوله تع وقلبه مطمئن بالايمان معناه اللغوى وهذا لاينا فى ان يكون الاقرار جزأ من معناه الشرعى وقوله بحسب خصوص المتعلق والمتعلق هو ماجاء به النبى ع م لما عرفت ان الايمان هو التصديق بما جاء به النبى ع م وقوله وهو فى المعنى اللغوى مجاز هذا ممنوع لم لايجوز ان يراد بلفظ الايمان اللغوى معنى الايمان الشرعى باعتبار كونه ماصدق عليه مفهوم الايمان اللغوى فلا يكون لفظ الايمان مجازا غاية مافى الباب ان يكون الالف واللام للعهد وهذا لايقتضى ان يكون اللفظ مجازا والاولى ان يقال ان لفظ الايمان غير منقول عن معناه اللغوى الى معنى مباين كما عرفت فتعين ان المراد به التصديق ح النصوص ايضا لكنه التصديق المتعلق بما جاء به النبى ع م وهو المعنى الشرعى لانه متبادر عند الاطلاق فلا يصار الى معنى آخر بحيث يعتبر امر زائد وهو الاقرار قوله هلا شققت قلبه يرد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان هذا كلامه) قال بعض الافاضل ان الشارح قال النصوص فلا يلزم ان يكون كل واحد دليلا منفردا ولاشك ان قوله هلا شققت قلبه مايؤيد ان يكون محل الايمان هو القلب فلذا قال فى المواقف ويؤيده قوله ع م لاسامة وقد قتل من قال لااله الا الله هلا شققت قلبه هذا كلامه) فقوله ويؤيده اشارة الى انه يؤيد كون محل الايمان هو القلب وان لم يكن هو حجة مستقلة وقوله هلا شققت مقول قول ع م قوله لايعرفون الا التصديق باللسان يعنى ان معناه الحقيقى عندهم هو فعل اللسان ولايخفى انه انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل فى الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة هذا كلامه) فقوله عندهم اى عند اهل اللغة وقوله انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل اذلو وقع النقل فى الشرع لم يفهم اهل اللغة من لفظ الايمان التصديق باللسان فانهم لايفهمون الا المعنى اللغوى لكنهم يفهمون التصديق باللسان فقط فوجب ان يجعل الايمان عبارة عن التصديق باللسان لاعن التصديق القلبى اوعن مجموعهما وقوله فيرد عليه النصوص المعاضدة لايخفى عليك ان مقصود هذا السائل هو المعارضة على هذا نصوص المعاضدة وذلك لان هذا النصوص لما دلت على ان الايمان هو التصديق بالقلب فقال السائل ان هذا النصوص وان دلت على ان الايمان هو التصديق بالقلب لكن عندنا ماينفيه وهو ان يقال ان اهل اللغة لايعرفون منه الا التصديق باللسان مع ان لفظ الايمان غير منقول عن المعنى اللغوى فوجب ان يجعل الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما عرفت قوله حتى لوفرضنا يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى ان المعتبر فى وضع الشرع واللغة فيبطل ماقيل انه اذا اعتبر الدال لدلالته عليه لامعنى لاعتبارها عند عدم المدلول اذ لادخل فى الاوضاع نعم لااعتبار لها فى حق الاحكام عندهم ايضا قالوا من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود فى النار ومن اضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة هذا كلامه) فقوله يرد عليه آه وقد

اورد الشارح فى شرح المقاصد حيث قال انهم لايعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كان بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب آية الفاظ كانت وآية حروف كانت من غير ان يجعل التصديق جزأ منه والحاصل انه اسم للمفيد دون المجموع انتهى كلامه) وانت خبير بان هذا الكلام على السند لان الجواب المذكور مبنى على منع المقدمة القائلة ان اهل اللغة لايفهمون منه الا التصديق باللسان وحاصله ان يقال لانم ان اهل اللغة لايعرفون منه الا التصديق باللسان بل انما يعرفون منه التصديق بالقلب فقط الا يرى انا لو فرضنا ان الفاظ التصديق لم يوضع بمعنى او وضعت لمعنى آخر لم يحكمه اهل اللغة بان المتلفظ بتلك الالفاظ مؤمن وذلك لعدم دلالتها على وجود التصديق القلبى الذى هو الايمان ثم لايخفى ان هذا القدر المذكور يكفى سند المنع فافهم وقوله اذ لادخل فى الاوضاع علة لقوله فبطل اعتبار لها اى للدلالة وقوله لم يستحق الجنة ولا يستحق ايضا النجاة من الخلود فى النار بخلاف اذا جعل الايمان اسما للتصديق فقط كما مر قوله يسمى مؤمنا لغة اى يطلق عليه لفظ المؤمن عند اهل اللسان واللغة لقيام دليل الايمان فان امارة الامور الخفية كافية فى صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان ونحوهما وفى المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة ويفهم منه بمعونة سياق كلامه انه حقيقة فى الاقرار ايضا لكنه يخالف ظاهر كلام القوم اللهم الا ان يدعى وضعا آخر هذا كلامه) فقوله اى يطلق عليه لفظ المؤمن حاصله ان رجلا اذا اقر باللسان وحده فانه يطلق عليه لفظ المؤمن عند اللغة لقيام دليل الايمان الذى هو التصديق القلبى فلفظ المؤمن عند اهل اللغة ايضا يكون بمعنى المصدق بالقلب ويكون اطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى اطلاقا حقيقيا عندهم ايضا واما عدم وجود التصديق القلبى فى ذلك الرجل فلا ينافى ان يكون اطلاق لفظ المؤمن حقيقيا كما اذا قلت زيد عالم مع ان زيد لم يكن عالما اصلا فان العالم لفظ حقيقة ههنا مع عدم وجود معناه الحقيقى ويؤيد ماذكرناه قول الشارح ويجرى عليه احكام الايمان انما يجرى بناء على وجود التصديق القلبى وان كان وجوده بحسب الظاهر لابناء على وجود التصديق اللسانى وان كان وجوده بحسب الحقيقة وقوله انه حقيقة فى الاقرار ايضا قال فى شرح المواقف لانزاع فى ان التصديق اللسانى يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق القلبى ولا فى انه يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع بينه وبين الله تع اى النزاع يكون فى الايمان الحقيقى الذى يترتب عليه الاحكام الاخروية هذا كلامه) ويعلم منه ان تسمية الاقرار ايمانا يكون تسمية بطريق المجاز اللغوى لكون الاقرار دالا على وجود الايمان الحقيقى الذى هو التصديق القلبى فلذا اجرى على المقر بلسانه احكام الايمان الذى هو التصديق القلبى ولا يفهم من كلام المواقف ان يكون تسمية الاقرار ايمانا بطريق الحقيقة كما زعمه قوله لايكفى فى الايمان فعل اللسان لايقال لعلهم يجعلون مواطأة القلب شرطا لانا نقول هذا مذهب الرقاشى والقطان لا الكرامية ولهذا ذكروا عدم الاستغفار عما فى القلب هذا كلامه) فقوله هذا مذهب الرقاشى والقطان ذهب الرقاشى الى ان الايمان اسم للاقرار بحقيقة ماجاء به النبى ع م لكنه قد شرط مع ذلك الاقرار معرفة القلب سواء كان هذه المعرفة حاصلة بطريق الضرورة او بطريق الكسب وذهب القطان الى انه اسم للاقرار لكنه قد شرط التصديق الذى لايكون الا بالاختيار والكسب واما الكرامية فهم لم يشترطوا فى الايمان شيئا من المعرفة والتصديق حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا فى نفس الامر الا انه يستحق الخلود فى النار على ماقالوا قوله وايضا الاجماع منعقد آه رد آخر على الكرامية لا على المص وموافقيه كما توهم هذا كلامه) اذ المص وموافقوه كانوا يقولون بان الاقرار فى الاخرس ثابت حكما بناء على ثبوت التصديق الذى هو الركن الاعظم واما على ماذهب عليه الكرامية فليس التصديق شرطا ولا شطرا فى الايمان فلم يثبت فى الاخرس نفس الايمان الذى هو الاقرار لاحقيقة ولا حكما وهذا باطل بالاجماع قوله مع القطع بان العطف يقتضى المغايرة واما عطف الجزء على الكل كما فى قوله تع تنزل الملائكة والروح فبتأويل جعله خارجا باعتبار الخطابى وكفى بالظاهر حجة هذا كلامه) فقوله اما عطف الجزء آه اشارة الى ماقيل لم لايجوز ان العطف على الشئ مايدخل فيه لنكتة وهى الاهتمام بشان المعطوف لكونه اشرف كما فى قوله تع تنزل الملائكة والروح او لكونه ثمرة مقصود كما فى قوله تع ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فان الاعمال ثمرة والايمان بلا عمل كالشجر بلا ثمر وقوله وكفى بالظاهر حجة يعنى ان الآية الكريمة تقتضى بظاهره اذ العمل ليس هو نفس الايمان ولا داخلا فيه لان الشئ لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله فيجب العمل بظاهرها مالم يقم

دليل دال على خلافه قوله لامتناع اشتراط الشئ بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا هذا كلامه) اى لو دخل الاعمال فى الايمان يلزم اشتراط الشئ بنفسه لانه تع جعل الايمان شرطا لصحة الاعمال والمفروض ان الاعمال جزء من الايمان الذى هو شرط الاعمال وجزء الشرط شرط فيكون الاعمال شرطا لنفسها وانه مح لامتناع توقف الشئ على نفسه قوله وهذا اى كونه زائدا بزيادة ما يجب الايمان به لا يتصور فى غير عصر النبى ع م كذا فى بعض شروح العمدة وشرح نظم الا وحدى هذا كلامه) وهذا اشارة الى الجواب عن نظر الشارح يعنى ان مراد ابى حنيفة رح له هو زيادة الايمان بزيادة ما يجب الايمان به فى الواقع وهذا لا يتصور بعد عصر النبى ع م واما زيادة الايمان بحسب الاطلاع على تفاصيل الفرائض فلا كلام فيه ويمكن ان يقال لعل مراد الشارح هو التنبيه على ان لا فرق بين الزيادتين المذكورتين فى المعنى وفى اجراء الاحكام عليهما قوله ولا خفاء فى ان التفصيل ازيد لتكثره بحسب تكثر المتعلقات من حيث انها يجب الايمان بها وان لم يتكثر من حيث ذواتها فليتأمل هذا كلامه) وهى مبنى على ان الايمان لا يتكثر بحسب ذاته وانما يتكثر بحسب تكثر متعلقاته مع ان متعلقاته ايضا لا يتكثر بحسب ذواتها وانما تتكثر بحسب تكثر الاعتبارات فقط وانت خبير بان هذا فى الحقيقة اعتراف بان الايمان التفصيلى ليس ازيد من الايمان الاجمالى الا بمجرد الاعتبار والاولى ان يقال انا اذا آمنا بان ماجاء به النبى ع م فهو حق ثم آمنا بان الجنة حق مثلا فلا شك ان الايمان الاول هو الايمان الاجمالى وان الايمان الثانى هو الايمان التفصيلى ولا شك ايضا ان الايمان الثانى تصديق مغاير بالذات للايمان الاول الذى هو تصديق اجمالى متعلق بمفهوم عام ولا شك ايضا ان مجموع هذين التصديقين ازيد من التصديق الاول وحده وقس على هذا سائر التصديقات التى خرجت من العدم الى الوجود ومن القوة الى الفعل قوله وحاصله انه يزيد آه كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم ان حاصله هو ان الدوام على العبادة عبادة اخرى فلذا يثاب عليه فى كل حين وليس بشئ لان كون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة هذا كلامه) فقوله عبادة اخرى يعنى ان الاستمرار على العبادة عبادة ثانية كما ان الاصرار على الصغيرة صغيرة ثانية ومجموعهما كبيرة وكما ان الكبيرة كبيرة ثانية وقوله فان الدوام على التصديق غير التصديق يعنى ان المتبادر من قولهم الايمان لا يزيد ولا ينقص هو ان ذات الايمان وحقيقته لا يزيد ولا ينقص كما اشار اليه الشارح وان الدوام على الايمان ليس ذات الايمان وحقيقته بل هو صفة قائمة بالذهن المؤمن متعلقة بالايمان قوله وفيه نظر لان حصول المثل آه قد يدفع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافى ذلك هذا كلامه) وهو مذكور فى شرح المقاصد والمقصود هو الجواب من استدلال الخصم بقوله تع واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين آمنوا ايمانا ونحو ذلك وقال فى شرح المقاصد واجيب بان المراد الزيادة بحسب الدوام او الثبات وهذا ما قال امام الحرمين من ان النبى ع م يفضل على من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله تع اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبى ع م متواليا ولغيره على الفترات فثبت للنبى ع م اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فرضا كان او نفلا كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار او فرضا فقط كما هو مذهب الجبائين واكثر معتزلة بصرة فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان قلت النوافل مما يقع جزأ لا مما يشرع جزأ وكذلك بعض الفرائض قد يقع فرضا فيقع جزأ من غير ان يشرع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها فى الصلوة وايضا قد ينقص بعض انواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة عن الفقراء او بعض افرادها بحسب قصر العمر كالصلوة والزكوة بل يمكن ان لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل ان يجب عليه شئ وبه يعلم ان الايمان عند المعتزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة او واجب كذلك فتدبر هذا كلامه) فقوله ومن ذهب آه لعل مراد الشارح من ذكر هذا المذهب هو الاشارة الى المعارضة بالآيات الدالة على زيادة الايمان اذ لو لم يكن مراده ذلك فلا وجه لان يذكر هذا المذهب فى اثناء ذكر كلام من قال وقال بان الايمان هو التصديق القلبى حتى حملوا الآيات الدالة على زيادة الايمان على هذه التوجيهات المذكورة فى الشرح وقوله كما هو مذهب الخوارج آه لايخفى عليك ان قوله من الايمان بكلمة من التبعيضية تدل على ان الاعمال جزء من الايمان وهذا مذهب السلف والمحدثين واما مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار فهو ان الايمان هو الاعمال فقط فرضا كان او نفلا على ماذكر

فى شرح المقاصد وشرح المواقف وقوله وهو مذهب الجبائين يعنى الجبائى وابنه ابا هاشم ومذهب هؤلاء الايمان
هوالفرائض من اعمال الجوارح دون النوافل وقوله بحسبها فى الصلوة اى يجب قراءة القرأن والقيام فى الصلوة
والاظهر ان يقال كزياة الصلوة بحسبها فى القراءة والقيام واعلم ان ماشرح جزأ هو ماجعله الشارح جزأ من
شئ بحيث لوانتفى ذلك الجزء انتفى ذلك الشئ وما يقع جزأ فهواعم من ذلك فاصل القراءة فى الصلوة مما يشرع
جزأ وزيادة القراءة على مايجوز به الصلوة يكون ما وقع جزأ الا مما شرع جزأ وقوله طاعة لايخرج منها طاعة
وهذا قريب من مذهب الجبائين قال الشارح وقال بعض المحققين لانم آه وهذا اعتراض على قوله وهذا لا يتصور
فيه الزيادة والنقصان آه وههنا اعتراض آخر وهو ان يقال ان مراد من قال الايمان لايزيد ولا ينقص هو انه
لايزيد ولاينقص بحسب اجزائه الواقعة فيه بخلاف الاعمال فانها يزيد وينقص بحسب اجزائها كما عرفت آنفا
واما زيادة الايمان بحسب القوة والضعف فلاكلام فيه وقوله ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ماعلم من
اخبار المخبر اى تسكين النفس عليه وتوطئتها على العمل بمقتضاه وهذا على وجهين احدهما ان يحصل العمل بالضرورة
بدون الاختيار ثم يحصل ربط القلب عليه ايضا بالاختيار والثانى ان يحصل اصل العلم بالاختيار والكسب ثم
يحصل ربط القلب عليه بالاختيار وهذا اقوى من الاول كما لايخفى قوله وبهذا الاعتبار اى باعتبار التحصيل فان
التكليف بالشئ بحسب نفسه غير تكليف له بحسب تحصيله والاول لايتصور الا فى مقولة الفعل واماجعل التكليف بالايمان
تكليفا بالنظر الموجب له فهو عدول من ظاهر قولهم معرفة الله تع واجبة ايمانا وقوله تع آمنوا بالله والحق ان
النظرى مقدور ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولذا قد يعتقد نقيضه عند الغفلة عن النظر الذى هو واسطة
التحصيل هذا خلاصة ما فى شرح المواقف هذا كلامه) فقوله اى باعتبار التحصيل يعنى ان التكليف بالايمان انما
يقع باعتبار تحصيله الاختيارى والتكليف بالشئ بحسب تحصيله اعم من التكليف به بحسب نفسه فان التكليف به
بحسب نفسه لا يتصور الا فى مقولة الفعل والتكليف به بحسب تحصيله قد يتصور فى مقولة الكيف كما اذا كلف
الرجل بتحصيل السواد فى الثوب فان السواد من مقولة الكيف وتحصيله انما يكون بسبب مباشرة الافعال
الاختيارية والتكليف بتحصيل الايمان من هذا القبيل ايضا اذ الايمان من مقولة الكيف لانه من قبيل العلم الذى
هو من مقولة الكيف وقوله تكليفا بالنظر الموجب له آخر يعنى ان نفس الايمان ليس مكلفا به حقيقة بل المتكلف
به حقيقة هو النظر المستلزم للايمان وقولهم الايمان مكلف به من قبيل الاسناد المجازى وقوله معرفة الله تعالى
واجبة اجماعا فان ظاهر هذا الكلام يدل على ان نفس الايمان مكلف به وان الاسناد فيه اسناد حقيقى وكذا
قوله تع آمنوا بالله وقوله والحق آه تأييد لكون نفس الايمان مكلفا به و قوله وبحسب التحصيل اى ولو بحسب
التحصيل وقوله ولذا اى لكونه مقدورا حاصلا بحسب التحصيل قوله ولايكفى المعرفة فمن شاهد المعجزة فوقع فى
قلبه صدق النبى عم بغتة يكون مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا فح حاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق هو
العلم اليقينى الذى يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم فيكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديق الحد فان قلت
يلزم ان يكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا عنده قلت التصديق الايمانى عنده نوع من التصديق
الميزانى وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتأخرين و ليس بمختار عند الشارح وتفصيل
الكلام مما لا يحتمله المقام هذا كلامه) فقوله يكون مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا اعلم ان التصديق اذا جعل من
قبيل العلم كما هو المختار عند المحققين ينبغى ان يقال يكون مكلفا بالاطمينان وربط القلب بالاختيار قال فى شرح
المقاصد وبعضهم قال التصديق عبارة عن ربط القلب على ماعلم من اخبار المخبر وهو امر كسبى يثبت باختيار المصدق
ولذا يؤمن ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على
جسم فحصل له معرفة انه جدار انتهى كلامه و اما اذا جعل التصديق من قبيل الفعل الاختيارى كما ذكره
بعض المتأخرين فالمناسب ان يقال يكون مكلفا بتحصيل التصديق الذى هو فعل اختيارى وهو نسبة الصدق الى
المتكلم بالاختيار ويناسبه ما قاله بعض المتأخرين ان التصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكون
العلم كيفية نفسانية او انفعالا على ما ذكر فى شرح المقاصد وقوله وليس بمختار عند الشارح لان المختار عند الشارح
هو ان يكون التصديق من قبيل العلم لا من قبيل الفعل وقد عرفت ان بعض المتأخرين باختيار انه فعل اختيارى

فتأمل قوله بمعنى قبول الاحكام يعنى ان الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق بما جاء به النبى ع م فيرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد المطلوب فتأمل هذا كلامه) فقوله والانقياد للاحكام اى للاحكام الشرعية وهذا يتناول الانقياد للاحكام الشرعية العملية وهو انقياد الجوارح ويتناول ايضا الانقياد للاحكام الاعتقادية وهو انقياد القلب لكن الانقياد للاحكام الشرعية مطلق لا يوجد بدون التصديق الذى هو الايمان كما ان الايمان لا يوجد بدون الانقياد للاحكام الشرعية فكل من اتصف باحدهما اتصف بالآخر ايضا ولعل المراد باتحادهما ان لكل واحد منهما لا يوجد بدون الآخر على ما اشار اليه الشارح بقوله ولا نعنى بوحدتهما سوى هذا واما دعوى الترادف بينهما فخلاف الظاهر قوله ويؤيده اى الاتحاد قوله تع فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اى لم يوجد فى قرية لوط احد من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار فيها وليلايم كلمة من واعترض عليه بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك اخرجت العلماء فلم تترك الا بعض النحاة وقد يستدل بقوله تع ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والايمان يقبل من طالبيه ويرد عليه انه ليس المراد غير الاسلام فى المفهوم وهو ظاهر فيحتمل ان يكون الاسلام اعم فاذا قلت من سعى فى غير العلم الشرعى فقد سهى لست تحكم بسهو من سعى بعلم الكلام هذا كلامه) فقوله اى لم نجد فى قرية لوط آه يعنى ان كلمة غير فى قوله تع فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فما وجدنا فى تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هى استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام كذا فى شرح المواقف وقوله اخرجت العلماء آه لانزاع فى عدم كون المسلم اخص من المؤمن و انما النزاع فى كونه اعم بناء على قوله تع ولكن قولوا اسلمنا فتجويز كونه اخص مخالف للاجماع ولا يصح المنع بناء على تجويز كون المؤمن اخص من المسلم اذ لا يجوز ان يقال مثلا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض العقلاء اعم لان المعنى ح فلم اترك احدا من العلماء الا بعض العقلاء مع ان بعض العقلاء ليس من العلماء فعلى هذا التقدير لا يكون الاستثناء متصلا هذا خلف وقوله فيحتمل ان يكون الاسلام اعم ههنا مقدمتان مقبولتان بين المسلمين احديهما ان يقال من طلب غير الايمان دينا لم يقبل منه وهذه ثابتة بالاجماع بل هى من ضروريات الدين والثانية ان يقال من طلب غير الاسلام دينا لم يقبل منه وهذه ثابتة بالقرأن فلو كان الاسلام اعم فوجد فى دين من الاديان حتى كان مقبولا يلزم بطلان المقدمة الاولى هذا خلف وقوله لست تحكم بهذين يسعى فى علم الكلام اذ هو ليس غير العلم الشرعى بل هو اشرف العلوم الشرعية فقوله و بالجملة آه تصوير للمدعى يعنى ان المراد بالوحدة عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف والتساوى ويثبت لكل منهما هذا كلامه) فقوله ويثبت لكل منهما يعنى ان عدم صحة سلب احدهما عن الآخر يكون ثابتا لكل واحد من الترادف والتساوى فان كل واحد من المترادفين لا يصح سلب احدهما عن الآخر وكذا كل من المتساويين لا يصح سلب احدهما عن الآخر ثم ان عدم صحة سلب كل واحد من المؤمن والمسلم عن الآخر ظاهر كما عرفت واما عدم صحة سلب كل واحد من الايمان والاسلام عن الآخر فباعتبار مشتقيهما وهى المؤمن والمسلم لا باعتبار انفسهما اذ لا نزاع فى تباين مفهوميهما فان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد والايمان عبارة عن التصديق ولا يصح ان يقال ان الخضوع والانقياد تصديق قوله فيما اخبر من اوامره اى فيما ارسل ولك ان تقول الامر بالشئ يتضمن الاخبار عن وجوبه مثلا هذا كلامه) يعنى ان قوله من اوامره لا يصلح ان يكون بيانا لما اخبر الا باحد التأويلين الذين ذكرهما والاولى ان يقال اى فيما اعلم فانه كون اخبر بمعنى اعلم شايع مشهور فيما بين اهل اللغة فلا يصار الى المجاز والتأويل الا من غير ضرورة قوله والاسلام هو الخضوع والانقياد لالوهيته فهو تصديق خاص بانه الله الحق وذا يستلزم التصديق بسائر احكامه فبينهما تغاير ظاهر هذا كلامه) فقوله وذا يستلزم آه فيه منع ظاهر فان بعض الكفار كانوا يصدقون بان الله الحق مع انهم لا يصدقون سائر احكامه والصواب ان يقال الاسلام هو الخضوع والانقياد لالوهيته اى التسليم والالتزام لكونه تع خالقا للكل وموجبا للعبادات عليهم وهذا ليس عن التصديق بسائر احكامه تع لكنه يستلزمه قوله وهو فى الآية بمعنى الانقياد الظاهر والاولى ان يقال قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولذا يصح ان يقال ولكن قولوا آمنا هذا كلامه) فقوله ولكن قولوا امنا فعلى هذا يكون الامر للتهديد

والتخويف نحو اعملوا ماشئتم واوجعل الاسلام بمعنى الانقياد والظاهر يكون قوله تع ولكن قولوا اسلمنا للتصديق يعنى انهم اذا قالوا اسلمنا كانوا صادقين بناأ على ان الاسلام هوالانقياد الظاهر واعلم انه قوله تع قولوا اسلمنا يؤيد ماذكره الشارح وحاله كحال قوم ادعوا ضرب زيد فنقول لهم لم تضربوه ولكن قولوا اذيناه يعنى ان الايذآء حق والضرب ليس بحق ولوكان المراد ماذكره المحشى كان المناسب ان يقال ولكن قولوا امنا وذلك لان تغاير اللفظ يدل على تغاير المعنى واما احتمال اتحاد المعنى فهو خلاف الظاهر والمتعارف قوله فان قيل قوله ع م هذا معارضة فى المقدمة كما ان الاول معارضة فى المطلوب اعنى الاتحاد وقديقال اذا شرط فى الشهادة مواطاة القلب كماهوالحق يدل الحديث على ان الاسلام لاينفك من التصديق فلا يرد السؤال على المشايخ وليس بشئ لان مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين والتصديق لايستلزم الاعمال على ان فيه غفولا من توجيه الكلام هذا كلامه) فقوله هذا معارضة فى المقدمة آه وحاصل الدليل المذكور هوان يقال الايمان هوالتصديق والاسلام هوالانقياد وكل واحد من التصديق والانقياد لايوجد بدون الآخر فهما متحدان بناأ على ان معنى الاتحاد هو ان لايوجد كل واحد منهما بدون الآخر فالسؤال الاول يكون معارضة دالة على نفى المطلوب المذكور وهو قولنا فهما متحدان فالسؤال الثانى ان يكون معارضة دالة على نفى المقدمة المذكورة وهى قولنا الايمان هوالتصديق وقوله فلا يرد السؤال على المشايخ اى الذين قالوا بعدم تغاير الايمان بمعنى انه لاينفك احدهما من الآخر وقوله لان مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين وقد يدل عليه سياق كلام الشارح وسباقه فقولهم لاينفك احدهما من الآخر اى لاينفك كل واحد منهما من الآخر وليس مرادهم ان احدهما فقط لاينفك من الآخر كما توهمه ذلك القائل وقوله على انه فيه غفولا من التوجيه لماعرفت ان هذا السؤال كلام على المقدمة القائلة ان الايمان هوالتصديق لاعلى قولهم ان الاسلام لاينفك من الايمان الذى هوالتصديق كماتوهمه ذلك القائل حتى اجاب بان الحديث يدل على عدم انفكاك الاسلام من التصديق بناأ على ان الاسلام يوجد بدون التصديق فلايرد السؤال على المشايخ اى السؤال بان الحديث يدل على انفكاك الاسلام من التصديق بناأ على ان الاسلام هوالاعمال والاعمال توجد بدون التصديق وهذا حاصل السؤال الثانى الذى ذكره الشارح بقوله فان قيل قوله ع م آه قال الشارح بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله تع اى فى ان كل واحد من الايمان والزهد والتقوى ممايكتسب بالاختيار ويتصور البقاء عليه فى العاقبة والمآل ويحصل به تزكية النفس والاعجاب قوله وذهب بعض المحققين آه حاصل كلامه ان الايمان المنوط به النجاة امر خفى له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان فعندالجزم بحصوله لاامن من ان يشوبه شئ من منافيات النجاة من غير علم بذلك قال فى شرح المقاصد وهذا قريب لولا مخالفته لمايدعيه القوم من الاجماع هذا كلامه) فقوله امر خفى اى هو خفى للعبد الذى حصل له هذا الايمان المنوط به النجاة وذلك لانه يحتمل ان يحصل له شئ من المعارضات كاتباع الهوى والشيطان والخطاء القلبى ونحو ذلك فح يحتمل عنده ان لايحصل له هذا الايمان ذكر فى التاتار خانية وينبغى للمسلم ان يتعود ذكر هذا الدعاء صباحاومساأ فانه سبب للنجاة عن هذه الورطة لوعدالنبى ع م ذلك والدعاء اللهم انى اعوذ بك من ان اشرك بك شيئاً وانا اعلم واستغفرك لما لااعلم انك انت علام الغيوب وقوله عندالجزم بحصوله آه لوفرض حصول الجزم لحصول الايمان المنوط به النجاة فلايحصل الامن من ان يشوبه شئ من معارضات النجاة اذيحتمل ان يحصل فى الاستقبال شئ من المعارضات نعوذ بالله من ذلك وقوله وهذا قريب اى ماذهب اليه بعض المحققين قريب الى الطبع مقبول عند العقل لكنه مخالف لمايدعيه القوم من الاجماع ولعل المراد من الاجماع اتفاق الاكثرين كما ذكره فى شرح المقاصد والا فكثير من المسلمين ذهبوا الى ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال انامؤمن ان شاءالله على ماذكر فى شرح المقاصد ايضا قوله بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر آه يعنى ان المنجى والمردى لايعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر ومعنى قولهم السعيد من سعد فى بطن امه ان السعادة المعتد بها من علم الله تع انه يختم له بالسعادة كذا فى شرح المقاصد فلايرد ماقيل يلزمهم ان يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط هذا كلامه) فقوله يعنى ان المنجى والمردى يعنى ان الايمان الحاصل فى الخاتمة هوالمنجى والكفر الحاصل فى الخاتمة هوالمهلك وقوله لايعنى ان ايمان الحاصل آه لايخفى عليك ان هذا الكلام لاينبغى ان يذكر قبل ذكر قول الشارح والحق انه خلاف فى المعنى آه بل المناسب فى هذا المقام ان يقال ان ايمان الحال وان كان ايمانا

(صورة)

صورة لكنه ليس بايمان حقيقة بحسب حكم الشرع وكذا كفر الحال فانه وان كان كفرا صورة لكنه ليس بكفر حقيقة بحسب حكم الشرع لان العبرة فى الايمان والكفر بالخاتمة والمفروض انهما مخالفة للحال فلاعبرة لماوقع فى الحال وقوله ان السعادة المعتد بها يعنى ان موصوف السعادة المعتد بها هو من علم الله آه وذكر فى شرح المقاصد ان السعيد الذى يعتد بسعادته من علم الله انه يختم بالسعادة وكذا الشقاوة وقوله فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط لعل الخصم يقول لانم انه يحتمل السقوط فان تصديق المشرك اذا مات على الايمان يكون فى حكم الثابت فى حال الشرك لان هذا الشرك جعله الشارع فى حكم العدم فكان ذلك التصديق لم يطرء عليه مايضاده فلم يحتمل السقوط حكما كما فى حال النوم والغفلة فتأمل قال الشارح والحق انه لاخلاف فى المعنى اى لاخلاف بين ماذكره بعض الاشاعرة وبين ماذكره المص اذ يمكن التطبيق بينهما كما عرفت قوله بل بمعنى ان قضية الحكمة يقتضيه ان ترجح جانب الوقوع ويخرجه من حد المساواة كاستقامة احد الطرفين مع قربه وامنه ويرد عليه ماسبق من احتمال الحكمة الخفية فى الترك فلاترجح والحق ان الكلام المتن مستغن من هذا التوجيه هذا كلامه) فقوله اى ترجيح جانب الوقوع آه ظاهر هذا الكلام يشعر ان ترجيح جانب الوقوع لايحصل ههنا الى حد الوجوب لكن السيد الشريف قد حقق فى بعض المواضع ان ترجيح جانب الوقوع لايتصور بدون وجوب الوقوع وان مجرد الاولوية التى لاتنتهى الى حد الوجوب لايكفى فى وجوب الشئ فالاولى ان يقال ان قضية الحكمة تقتضيه اى توجبه لكن رعاية ليست امرا واجبا عليه تع بل هى امر عادى فلا يجب عليه تعالى ماهو مقتضى الحكمة وموجبه ويؤيده ماذكرناه قوله فى شرح المقاصد والحق ان تعليل بعض الافعال بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهد بذلك كقوله تع وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله من احتمال الحكمة الخفية فى الترك اى فى ترك ارسال الرسل وانت خبير بان وجود الحكمة فى ارسال الرسل اى ضرورى من الامور الضرورية العادية المشاهدة فيما بين الناس وكذا عدم احتمال الحكمة الخفية فى التوجيه والترك بديهى ايضا بداهة ثبوت حد ذلك فافهم وقوله مستغن من هذا التوجيه يعنى به التوجيه الذى ذكره الشارح بقوله لان ارسال الرسل واجب بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه ولعل وجه استغناء كلام المص هو انه يكفى ان يقال ان فى ارسال الرسل حكمة ومنفعة مترتبة عليه بدون تعليله بالحكمة الموجبة له اوالمرجحة له فتأمل قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فانه ع م بين امر الدنيا والدين لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يهد بهدايته ولم يشفع برحمته وقد يوجه كونه رحمة للكافرين بانهم آمنوا بدعائه من الخسف والمسخ وانت خبير بانه لايناسب سوق هذا المقام هذا كلامه) فقوله بين امر الدنيا والدين آه وذلك لان حال المكلفين ههنا كحال قوم كانوا فى السفر وقد توجه لهم طريقان احدهما طريق مستقيم موصل الى ماهو المقصود مع انه لاخلاف فيه اصلا والآخر طريق غير مستقيم ولايوصل الى ماهو المطلوب مع ان فيه مهلكات كثيرة لاتعد ولاتحصى ولاشك ان بيان طريق الاول رحمة لهؤلاء القوم سواء ذهبوا اليه اولم يذهبوا بل ذهبوا الى الطريق الثانى وقوله لايناسب سوق هذا المقام لان سوقه يقتضى ان كون ارسال الرسل رحمة انما هو باعتبار بيان امر الدنيا والدين لاباعتبار انهم آمنوا من الخسف والمسخ ولذا قال الشارح فكان من فضل الله تع ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك قوله وهى امر يظهر بخلاف العادة آه قيل لابد من قبل موافقة الدعوى احترازا عن مثل نطق الجماد بانه مفتر كذاب واجيب بان ذلك التحدى مشعر به لانه طلب المعارضة فى شاهد دعواه اى للمدعى ولا شهادة بدون الموافقة وقد مر فى صدر الكتاب مايتعلق بهذا البحث فتذكره هذا كلامه) فقوله بان ذكر التحدى مشعر به اى مشعر بقيد موافقة الدعوى فان معنى التحدى طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه تعجيزا لغيره عن الاتيان بمثل ما اتاه تقول فقوله تحديت فلانا اذا نازعته للغلبة وتحديت القراء ابنا اقرأ كذا فى شرح المقاصد وقوله وقد مر فى صدر الكتاب فى بيان حال خبر الرسول الثابت رسالته بالمعجزة قال الشارح فان الامكان الذاتى بمعنى التجويز العقلى لاينافى حصول العلم القطعى وذلك لان معنى احتمال النقيض فى صورة الممكن بالامكان الذاتى هو انا لوفرضنا وقوع النقيض لم يلزم منه محال اذ الممكن قابل للنقيضين على سبيل البدل ومعنى احتمال النقيض فى صورة العلم هو ان يكون متعلق العلم محتملا لان يحكم فيه العالم به حكما متعلقا بنقيضه ومنشاء هذا الاحتمال ضعف هو العلم ثم ان وجود الاحتمال الاول لايستلزم وجود احتمال الثانى كما فى صور العلوم القطعية العادية مثل قولنا النار حارة وان جبل احد لم ينقلب الآن ذهبا فان الاحتمال الاول ثابت ههنا دون الاحتمال الثانى كما لايخفى

قوله على انه قد امر ونهى اما الامر فهو قوله تع اسكن انت وزوجك الجنة واما النهى فهو قوله تع ولاتقربا هذه الشجرة هذا ولكن ذكر فى شرح المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهى كان قبل البعثة لانه فى الجنة ولا امة له هناك نعم يرد ان يقال لم لاتكفى حوا امة فى الجنة هذا كلامه) فقوله ذكر فى شرح المواقف قال فى شرح المقاصد كيف اذ يدعى انه ع م فى الجنة ولا امة له هناك كان نبيا مبعوثا لتبليغ الاحكام وهل كان الاجتباء بالنبوة الابعد تلك القضية كما يدل عليه قوله تع فغوى ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم للتراخى فى المهلة فكانت هذه القصة قبل النبوة وقوله لم لاتكفى حوا امة هذا الكلام على السند الاخص فلاعبرة به وذلك لان هذه الاعتراض هو ان يقال لانم لانه ع م كان نبيا فى الجنة اذ لا امة هناك فقوله لا امة له وقع سندا للمنع قوله لم يكن فى زمنه نبى آخر فيكون الامر بلا واسطة فيكون واجبا وفيه تأمل لانه قد امرت ام موسى بلاواسطة بقوله تع فاقذفيه فى التابوت وام عيسى كذلك بقوله تع وهزى اليك بجذع النخلة والحق ان الامر بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وامر آدم كذلك هذا كلامه) فقوله وامر آدم كذلك اى امره ع م كان لاجل التبليغ الى حوا وهذا القدر كان فى اصل النبوة وهذا الجواب انما يكون مقبولا اذ لم يجعل قوله لانه قد امرت ام موسى آه سندا للمنع بل جعل معارضة واما اذا جعل سندا للمنع بان يقال لانم ان الامر بلا واسطة يستلزم النبوة لم لايجوز امر آدم ع م كامر ام موسى ع م فلايفيد هذا الجواب اذ لايسقط منع كما لايخفى قوله وقد يستدل ارباب البصاير مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التعيين والاجمال ومبنى الاستدلال الثانى على انه مكمل بالفتح على وجه لايتصور فى غير النبى ع م ومبنى الثالث على انه مكمل بالكسر على ذلك الوجه ايضا وليس فى هذين الوجهين ملاحظة التحدى واظهار المعجزة هذا كلامه) فقوله مبنى الاستدلال وهو قول الشارح فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة الى آخره وقوله على التعيين اشارة الى قوله اظهر كلام الله تع آه وقوله والاجمالى اشارة الى قوله نقل عنه من الامور الخارقة العادية آه وقوله ومبنى الاستدلال الثانى وهو قوله احدهما ماتواتر من احواله آه وقوله بالفتح اى بفتح الميم الثانى وقوله على وجه متعلق على قوله مكمل وحاصل هذا الاستدلال الثانى هو انه ع م قد جاز اصناف الكمالات العلمية والعملية على وجه لايتصور فى غير جنس النبى ع م اصلا وقوله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم آه وقوله على ذلك الوجه متعلق بقوله مكمل بكسر الميم الثانى يعنى انه ع م قد كمل الناس على وجه لايتصور فى غير جنس النبى ع م اصلا قال الشارح وقد دل كلامه وكلام الله تع آه ذكر فى شرح المقاصد والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين هو انه ع م ادعى ذلك بحيث لايحتمل ان التأويل اصلا واظهر المعجزة على وفقه وان كتابه المعجزة قد شهد بذلك قطعا كقوله تع وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا قل اوحى الى انه استمع نفر من الجن الآية ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله قوله لكنه يتابع محمدا ع م وماروى من ان عيسى ع م يضع الجزية اى يرفعها من الكفار ولايقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية فى شريعتنا فوجهه انه ع م بين انتهاء شرعية هذا الحكم وقت نزول عيسى ع م فالانتهاء ح من شريعتنا على انه يحتمل ان يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته. كما فى سقوط نصيب مؤلفة القلوب هذا كلامه) فقوله وماروى ان عيسى ع م هذا معارضة على المعارضة المذكورة فى الشرح وذلك لان قوله فان قيل قد ورد فى الحديث آه هذا معارضة على كونه ع م خاتم الانبياء وان شريعته لايكون منسوخا ابدا وهذا المروى من عيسى ع م لايكون معارضة على المعارضة الاولى ويجوز ان يكون كل واحد منها نقضا اجماليا وقوله بين انتهاء شرعية هذا الحكم بمعنى انتهاء وجوب قبول الجزية يعنى دفع الجزية من الكفار وعدم القبول منهم الا الاسلام روى انه ع م قال ان عيسى ع م ينزل حكما وعدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويزيد فى الحلال اى يتزوج امرأة بعد نزوله فيكون هذا زيادة له فى الحلال اذ لم يتزوج قبل ذلك وقوله لانتهاء علته وهو انقطاع الرغبة فى الحال لقرب القيامة وكثرة الاموال التى لاحاجة لها حتى لايقبلها احد كما ورد فى الحديث وقوله كما فى سقوط نصيب مؤلفة القلوب ذكر فى التاتار خانية واما مؤلفة فهم قوم من المشركين كان رسول الله ع م يعطيهم شيئا تأليفا لهم حين كان بالمسلمين ضعف وبالكفار قوة وبعد رسول الله ع م سقط ذلك لوقوع الاستغناء عن تأليفهم لما كثر على الاسلام وقوى حالهم قوله على تقدير اشتماله على جميع شرائطه

مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم الطعن هذا كلامه) فقوله مثل العقل اى مثل ان يكون الراوى عاقلا وضابطا لما رواه وموصوفا بالعدالة والاسلام ولايكون مطعونا فى امور الدنيا والدين قوله اما عمدا فبالاجماع آه اى الكذب عمدا فيما يتعلق بامر الشرايع باطل بالاجماع اذ لوجاز لبطل دلالته المعجزة وهو باطل وهكذا فى السهو وقال القاضى دلالة المعجزة فيما تعمد اليه واما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة هذا كلامه) فقوله بامر الشرائع واما الكذب فيما عدا الشرايع فالظاهر انه من عداد سائر الذنوب على التفصيل الذى يأتى ذكره وقوله اوجاز آه اى لوجاز على الانبياء النقول والافتراء فى الشرايع لادى ذلك الى ابطال دلالة المعجزة وانه محال كذا فى شرح المواقف ولعل المراد هو انه مع عادة اذا القول بانه مع عقلا يكون مبنيا على القول بالقبح العقلى وانه ليس مذهب اهل السنة وقوله وهكذا فى السهو اذ لوجاز الكذب وان كان بطريق السهو فى تبليغ الاحكام الشرعية لكان نقصا لدلالة المعجزة ايضا وهذا ايضا ممتنع وقوله قال القاضى اى ابوبكر الباقلانى وقوله واما ما كان بلا عمد اى واما ما كان من قبيل السهو والنسيان فلا دلالة المعجزة على الصدق فيه فلايلزم من الكذب هناك نقض لدلالة المعجزة هذا والمعتمد ههنا هو اجماع المسلمين على عدم وقوع كذب النبى ع م فى الاحكام الشرعية مطلقا قوله وفى عصمتهم من سائر الذنوب تفصيل يعنى به ماسوى الكذب فى التبليغ هذا كلامه) يريد ان الكذب فى غير الاحكام التبليغية يكون كسائر الذنوب على التفصيل الذى ذكره الشارح ههنا قوله اوالعقل وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يؤدى الى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه فوت الاستصلاح والغرض من البعثة ويرد عليه ان الفساد فى الظهور والكلام فى الصدور هذا كلامه) قال بعض الافاضل ان جواز الصدور يستلزم جواز الظهور عقلا ومستلزم الفاسد فاسد وقال بعضهم ان صدور الكبيرة يورث ظلمة القلب فيؤدى الى النفرة كما ورد فى الحديث سواء ظهر الناس اولم يظهر قوله جوزوا اظهار الكفر تقية اى خوفا لان اظهار الاسلام ح القاء النفس الى التهلكة ورد بانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالبعثت وقت الدعوة وايضا منقوض بدعوة ابراهيم عليه السلام وموسى عليه السلام فى زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك فى بعض الصور باعلام من الله تعالى هذا كلامه) فقوله اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة وذلك لحصول الضعف بسبب قلة الموافق او بسبب عدم الموافق بالكلية وقوله باعلام من الله تع كقوله تعالى لا تخافا اننى معكما وقوله تع والله يعصمك من الناس والاولى ان يورد النقض بما روى ان الكفار قتلوا بعض الانبياء ع م ولم يظهر احد منهم الكفر تقية قال الشارح فمردود كما روى ان داود طرح فى امرأة او ريا فارسله الى الحرب ليموت واجيب بان هذا افتراء الحشوية فلا عبرة به قوله فمصروف عن ظاهره اى بطريق صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه صرف عن الظاهر ايضا فيه توجيه آخر بحمل العام على ماعدا الخاص المقابل هذا كلامه) وحاصله ان قول الشارح والا فمحمول على ترك الاولى قد جعل مقابلا لقوله فمصروف عن ظاهره مع ان الحمل على ترك الاولى كان قسما من اقسام الصرف عن الظاهر فيلزم ان يكون قسم الشئ قسيما له فاجاب المولى المحشى عن هذا الاعتراض بوجهين كما ترى وانت خبير بان مراد الشارح هو ان ما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره اى بطريق سلب الذنب عن الانبياء ع م سواء نسب هذا الذنب الى غيرهم اولم ينسب الى احد اصلا هذا ان امكن سلب الذنب عنهم بوجه من الوجوه والا اى وان لم يمكن سلب الذنب عنهم اصلا فهو محمول على ترك الاولى اوعلى كونه قبل البعثة والاول كقوله تع عفا الله عنك لم اذنت لهم فان هذا محمول على ترك الاولى والثانى كقوله تع ووجدك ضالا فهدى فان هذا محمول على كونه قبل البعثة ولما عرفت مراد الشارح ظهر لك ان ما ذكر من السؤال والجواب ساقط بالكلية فتأمل قوله ولاشك ان خيرية الامة فيه منع لجواز ان يكون الخيرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم هذا كلامه) والامة الطريقة والدين وفلان لا امة اى لادين له وقوله تع كنتم خير امة اى خير اهل دين كذا فى الصحاح فقد دلت الآية الكريمة على ان امة محمد ع م خير الامم دينا فيكون خير الانبياء دينا وهذا معنى افضليته ع م واما قوله بحسب سهولة انقيادهم الى قوله وكثرة اعمالهم فذلك احتمال بعيد لا اصل له ولا عبرة به وان كان سندا للمنع فان فرق الامم بسهولة الانقياد ووفور العقل وقوة الايمان اى التصديق القلبى وكثرة الاعمال مشكل لايخفى على احد قوله لانه لايدل على كونه افضل من آدم وقد يقال المراد باولاد آدم فى العرف

هو نوع الانسان وهو المتبادر ايضا وفيه مافيه وقد يوجه ايضا بان فى اولاده من هو افضل منه نوح اوابراهيم اوموسى اوعيسى عليهم السلام على اختلاف الافعال وفيه ضعف ايضا اذ قد قيل بان آدم ع م هو الافضل لكونه ابا البشر والاولى ان يستدل بقوله ع م انا اكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر هذا كلامه) فقوله فيه مافيه اى لانم ان المراد باولاد آدم فى العرف نوع الانسان نعم قد يراد فى العرف من بنى آدم نوع الانسان وكذا لانم قوله وهو المتبادر ايضا وقوله والاولى ان يستدل بقوله ع م قد ذكر الشارح هذا الحديث فى شرح المقاصد ثم قال فما قال ع م لاتخيرونى على موسى وماينبغى لعبد ان يقول انى خير من يونس بن متى تواضع منه اى هذا القول تواضع من محمد ع م وقال فى شرح المقاصد اجمع المسلمين على ان افضل الانبياء محمد ع م ثم اختلفوا فى الافضل بعده فقيل آدم وقيل نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى صلوات الله عليهم اجمعين قال الشارح والملائكة عباد الله تع وقيل هم اجسام لطيفة نورانية تظهر فى صور مختلفة وتقوى على افعال شاقة قوله بدليل صحة استثنائه اذ الاصل فى الاستثناء هو الاتصال وايضا لولم يندرج فى الملائكة لم يتناوله امرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن امر ربه وقد يجاب بان الامر الاعلى يتضمن امر الادنى بلامرية هذا كلامه) فقوله هو الاتصال فان الاستثناء اخراج والاخراج لايتصور بدون الدخول واما الاستثناء المنقطع فلفظ الاستثناء مجاز فيه فلايصار اليه الابضرورة وقوله لم يتناوله امرهم بالسجود لكنه تع قدامرهم بالسجود حيث قال واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وقوله يتضمن امر الادنى هذا ممنوع الا يرى انه اذا قدم الى المدينة رسول ملك من الملوك فامر سلطان هذه المدينة اكابر هذه المدينة واعاليها بان يستقبلوا ذلك الرسول ويعظمون غاية التعظيم ولم يأمر السلطان اصاغر هذه المدينة وادانيها اصلا فظهر ان امر الاعلى لايتضمن امر الادنى قوله صح استثناؤه منهم تغليبا فح يكون الامر بالسجدة لجماعة فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تغليبا هذا كلامه) والحاصل ان اسناد الامر بالسجدة الى ابليس اسناد حقيقى لامجازى وذلك لان ابليس قد وقع فى جماعة امرهم الله تع بالسجدة امرا حقيقيا ولايلزم ان يكون اشخاص هذه الجماعة من جنس واحد كما لايخفى واما اطلاق الملائكة على تلك الجماعة اطلاق مجازى مبنى على التغليب كما نبه الشارح قال الشارح انهما ملكان آه ذكر فى تفسير القاضى انهما ملكان انزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس وتمييزا بينه وبين المعجزة وما روى انهما مثلا بشرين وركب فيهما الشهوة فتعرضا لامرأة يقال لها زهرة فحملتهما على المعاصى والشرك ثم صعدت الى السماء ماتعلمت منهما فمحكى عن اليهود وقوله يعظان الناس اى ينصحان لهم ويقولان انما نحن ابتلاء من الله تع فمن تعلم منا وعمل به كفر ومن تعلم وتوقى عمله ثبت على فلا يكفر وفيه دليل على ان تعلم السحر غير محظور وانما المنع من العمل به هذا مأخوذ من تفسير القاضى قوله وهو واحد اى الكل متحد من حيث انه كلام الله تع وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء فعطف التفاوت على التعدد قريب من العطف التفسيرى ولك ان تقول كلها كلام الله تع اى دال عليه فمعنى الوحدة ظاهر والاول انسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد هذا كلامه) فقوله من حيث انه كلام الله تعالى اى من حيث الاضافة الى الله تع فيكون الكل متحدا باعتبار هذا المفهوم العارض للكل اى لكل واحد من تلك الكتب وذلك المفهوم العارض هو الاضافة الى الله تع وقوله ومعنى الوحدة ظاهر فعلى هذا يكون الكل متحدا باعتبار الدلالة على مدلول واحد هو كلام الله وانت خبير بان مراد الشارح هو ان كلام الله تع شخص واحد لاتعدد فيه اصلا فالتعدد والتفاوت بين تلك الكتب فى النظم المقروء لا فى الصفة القائمة بذاته تع فهذه الصفة القائمة بذاته تع تسمى قرآنا وانجيلا وتورية وزبورا باعتبارات مختلفة فافهم قوله اى ثابت بالخبر المشهور ويفهم منه ان المعراج من السماء ايضا مشهور وماثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة اوغيرها هذا كلامه) فقول المص ثم الى ماشاء الله من العلى معناه ثم من السماء الى العلى وهذا المعنى ثابت بالخبر المشهور كما ان المعراج الى السماء ثابت بالخبر المشهور واما انه الى الجنة او العرش اوطرف العالم على اختلاف الآراء فذلك بخبر الواحد كما ذكره الشارح قوله واجيب بان المراد الرؤيا بالعين وقد يجاب ايضا بان المراد رؤيا هزيمة الكفار فى غزوة بدر وقيل هى رؤيا انه سيدخل مكة وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين نحو قوله تع اين شركائى هذا كلامه) فقوله رؤيا هزيمة الكفار ذكر فى السير ان الملائكة قد نزلت فى غزوة بدر فرآهم المشركون فانهزموا حتى قتل هناك ابوجهل ونحوه من رؤساء الكفار وقوله على قول المكذبين فعلى هذا يكون اطلاق الرؤيا للمعراج اطلاقا بطريق المشاكلة فان المكذبين لما قالوا المعراج هو رؤيا فى المنام قال معاوية هو رؤيا

صالحة اى هو معراج واقع فى اليقظة معاينة وفى هذا الاطلاق استهزاء وسخرية للمكذبين كما فى قوله تع اين شركائى فانه استهزاء وسخرية للمشركين قوله والمعنى مافقد جسده واولى ان يجاب بان المعراج كان مكررا مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضى الله عنها حكاية عن الثانية هذا كلامه) فقوله مافقد جسده عن روحه يعنى ان المشهور الثابت باجماع المسلمين هو ان المعراج الى السماء اوالى الجنة انما يكون فى الحشر بعد مفارقة الروح عن الجسد فقالت عائشة رضى الله عنها ان هذا المعراج قد وقع لمحمد ع م بدون مفارقة بدنه عن روحه ثم ان هذا التوجيه اولى من القول بتكرر المعراج اذ لاثبوت له فضلا عن ان يجعل مبنى الجواب قوله يكون استدراجا ان وافق غرضه والا يسمى اهانة كما روى ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور ان يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد يظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وفيه نظر بل هى ستة بضم الارهاص والاستدراج هذا كلامه) فقوله دعا لاعور اى دعا له وقت ادعائه النبوة فوقع خلاف مراده كما ترى وقد قتله ابوبكر الصديق رضى الله عنه فى زمان خلافته وقوله بل هى ستة والحق ان الارهاص كان مندرجا فى الكرامة فان مرتبة الانبياء قبل النبوة لاتكون ادنى من مرتبة الاولياء وان الاستدراج كان مندرجا فى الاهانة بالنظر الى العاقبة والمآل فان معنى الاستدراج هو ان يقربه الشيطان الى فساد على التدريج حتى يفعله سواء وافق ذلك الفساد غرض مرتكبه اولم يوافقه وعاقبته ذلك كله الحسرة والندامة وانما لم يذكر السحر لانه ليس امرا خارقا للعادة على ماسبق ذكره قوله ايضا الكتاب ناطق آه ان قيل الاول ارهاص لنبوة عيسى ع م اومعجزة لزكريا ع م والثانى معجزة لسليمان ع م قلنا نحن لاندعى الاظهور الخوارق من بعد الصالحين بلادعوى نبوة وقصدا ثباتها ولايضرنا تسميته ارهاصا اومعجزة لنبى ع م هو من امته وسياق الآيات يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولاقصد التصديق بل لم يكن لزكريا ع م علم بذلك والالماسأل بقوله انى لك هذا كذا فى شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والافالنزاع لفظى ولايخفى فساده على ان سؤال زكريا يحتمل ان يكون امتحانا لمعرفة مريم هذا كلامه) فقوله وفيه بحث آه وعبارة شرح المقاصد هكذا قلنا سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم فى دعوى النبوة ولم يكن لزكريا علم بذلك ولذلك سأل ونحن لاندعى الاجواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مقرون بدعوى النبوة ولامسوقة لقصد تصديق نبى ولا يضرنا تسميته ارهاصا اومعجزة لنبى هو من امته انتهى كلامه وحاصله ان تلك الخوارق ليست معجزة كما عرفت فتعين انها كرامات هى غير المعجزة وقد ظهرت على يد من لم يدعى النبوة من الصالحين فعلى هذا لايضرنا تسميته ارهاصات اومعجزات ثم ان هذه التسمية لاترفع النزاع الحقيقى الواقع بيننا وبين المنكرين لكرامات الاولياء فانهم كانوا ينكرون بحصول نفس الخوارق على يد غير النبى ع م حتى زعموا ان الخارق اوحصل على يد غير النبى يلزم الالتباس بين النبى وغيره على مايأتى ان شاء الله تع وقوله ويحتمل ان يكون امتحانا هذا خلاف الظاهر فلايصار اليه بدون الضرورة على ان الدليل على عدم كونه معجزة هو عدم القصد الى التحدى كما عرفت قوله بينما رجل يسوق آه اعلم ان بينا بالف الاشباع وبينما بما المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة الاسمية وفيهما معنى المجازاة فلابد لهما من جواب فان تجرد عن كلمتى المفاجأة فهو العامل والا فالعامل معنى المفاجأة فى تلك الكلمتين هذا كلامه) فقوله من الظروف الزمانية خبر ان واعلم ان كلمة بين ماهو الملزوم الاضافة وان الاصل فيها الاضافة الى المفرد لكنها مع ماالكافة اومع الف الاشباع يكون مضافة الى الجملة لان الاضافة الى الجملة كعدم الاضافة اصلا ولايلزم ان تكون الجملة اسمية كما زعمه بل قد يكون فعلية كما ذكره نجم الائمة وقوله فهو العامل اى الجواب هو العامل فى بينا وبينما كما تقول بينا نحن منتظرون الى زيد اتانا اى لما انتظرنا اليه فقد اتينا بين اوقات انتظارنا اليه وكذا الحال فى بينما وقوله والا فالعامل معنى المفاجأة اى وان لم يتجرد الجواب عن كلمة المفاجأة فى بينا وبينما فى الحديث تقول مثلا لما كان ذلك الرجل قد حمل على البقرة فاجا التفاتها اى اليه فاجا التفاتها اليه بين اوقات حمله عليها وقس على هذا بينما قوله فقال الناس اى عند حكاية النبى ع م هذه القصة التى سمعها من الملك قال الناس متعجبا بقرة تكلم اى تتكلم بحذف احدى التائين فقال ع م امنت بهذا اى صدقت الملك فيما سمعت منه من تكلم البقرة هذا كلامه) فقوله عند حكاية النبى ع م ظرف لمابعده وهو قوله قال الناس متعجبا وقوله بقرة تكلم مقول قال الناس وقوله عنه اى من الملك ثم ان الكرامة ههنا هى التى وقعت لذلك الرجل الذى كان يسوق البقرة لانه

قد سمع صوتها حين التفت اليها تلك البقرة وسماع صوتها كرامة من الله تع قوله اشار الى الجواب بقوله آه اقول حاصله ان الاشتباه عند ادعاء الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه لانه متدين مقر برسالة رسوله ع م وعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه كرامة له ومعجزة لرسوله وقد سبق فى صدر الكتاب ان عد الكرامة معجزة انما هو بطريق التشبيه لاشتراكهما فى الدلالة على حقية دعوى النبوة فتذكر هذا كلامه) فقوله كرامة له فعلى هذا يكون المعجزة اعم مطلقا من الكرامة لان عدم ادعاء النبوة شرط فى الكرامة بخلاف المعجزة وقوله وقد سبق فى صدر الكتاب اى فى خبر الرسول من نوعى الخبر الصادق وحاصله ان اطلاق المعجزة على الكرامات والارهاصات اطلاق مجازى من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه واما المعجزة فهى مشروطة بان تكون ظاهره على يد مدعى النبوة فالخوارق الظاهرة على يد غير النبي ع م لا تكون معجزة والاطلاق المعجزة عليها بطريق التشبيه كما عرفت قوله والاحسن ان يقال بعد الانبياء قال ع م والله ماطلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين افضل من ابى بكر ومثل هذا السوق لاثبات افضلية المذكورة وبه يظهر ان ابابكر رضى الله عنه افضل من سائر الامم هذا كلامه) فقوله على احد هكذا وقع فى شرح المواقف على رجل بدل قوله على احد لكن المآل واحد فان كونه افضل من الرجال يستلزم كونه افضل من النساء لان جنس الرجال افضل من جنس النساء عادة وقوله ومثل هذا السوق آه يعنى انك اذا قلت لا رجل افضل من زيد يفهم منه فى العرف ان زيدا افضل من سائر الرجال وان كان ظاهر التركيب لا ينفى وجود المساوى لزيد وقال ع م لابى بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ماخلا النبيين والمرسلين وهذا الحديث ايضا يدل على انهما رضى الله عنهما افضل من سائر الامم واما كون ابى بكر افضل من عمر فلا نزاع فيه قوله اراد البعدية الزمانية يرد عليه ان اريد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات قبله ع م وان اريد بعد بعثته نبينا ينبغى ان يخصص النبي ع م وعلى كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم هذا كلامه) فقوله لم يفد التفضيل على من مات قال بعض الافاضل المقصود ههنا هو بيان التفاضيل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة بعد موت نبينا وذلك كثرة الخلاف بين اهل القبلة فى تعيين افضلهم وفى حق خلافتهم حتى ادرجوا مباحث الامامة فى علم الكلام مع انها من علم الفقه واما كون ابى بكر افضل ممن سوى الائمة الثلثة فهو مما لا نزاع فيه وقوله ينبغى ان يخصص النبي ع م لا حاجة الى تخصيص النبي ع م لظهور حاله وقوله لم يفد التفضيل على سائر الامم قد عرفت آنفا ان المقصود بيان حال الخلفاء واما تفضيله على سائر الامم فيعلم من قوله تع كنتم خير امة اخرجت وذلك لان ابابكر رضى الله عنه خير هذه الامة وهذه الامة خير من سائر الامم فابو بكر خير من سائر الامم وهو المطلوب قوله من تخصيص عيسى ع م وكذا ادريس والخضر والالياس عليهم السلام اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى ان اربعة من الانبياء فى زمرة الاحياء الخضر والالياس فى الارض وعيسى وادريس فى السماء هذا كلامه) قال بعض الفضلاء انما خص عيسى لان حيوته ونزوله الى الارض واستقراره فوق الارض قد ثبت بالاحاديث الصحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يسمع فيه خلاف بخلاف غيره ولك ان تقول مراد المص ان من اتصف بالفضل الا زيد الحادث بعد بعثة نبينا ع م هو ابو بكر رضى الله عنه فلا يرد النقض بالانبياء الاربعة المذكورين لان فضلهم كان ثابتا قبل بعثة نبينا ع م قوله لم يفد التفضيل على التابعين اى صراحة والا فالصحابة افضل منهم والافضل من الافضل افضل ولذا قال سابقا الاحسن هذا كلامه) فقوله والا اى وان لم يكن المراد التفضيل صراحة بل كان المراد مطلقا اى سواء كان صراحة اوكناية يلزم ان يكون قوله كل بشر هو موجود على وجه الارض وقت وفات النبي ع م مفيدا للتفضيل على التابعين وذلك لان ابابكر رضى الله عنه افضل من الصحابة الموجودين وقت وفاته ع م وهم افضل من التابعين فابوبكر افضل من التابعين بالطريق الاولى وللاشارة الى هذا التوجيه قال الشارح والاحسن ولم يقل والصواب قوله على هذا وجدنا السلف اى اكثر اهل السنة وقد ذهب البعض الى تفضيل على على عثمان والبعض الآخر الى التوقف فيما بينهما هذا كلامه) ولا يخفى ان المراد بالسلف هم الصحابة والتابعون دون المتأخرين الذين وقع الاختلاف فيما بينهم واما البعض الذى ذهب الى تفضيل على على عثمان والبعض الذى توقف فهؤلاء من المتأخرين روى عن على رضى الله عنه انه قال خير الناس بعد النبيين ابوبكر ثم عمر ثم عثمان ثم الله اعلم وعنه رضى الله عنه انه قال ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم هذا مأخوذ من شرح المقاصد وذكر فى المواقف انا وجدنا السلف المراد بالسلف الصحابة والتابعون رضوان الله عليهم

(اجمعين)

اجمعين قالوا بان الافضل ابوبكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم وحسن ظننا بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول ونفوض ماهو الحق الى الله تع قوله فالتوقف جهة لان قرب الدرجة وكثرة الثواب امر لايعلم الا باخبار من الله تع ورسوله ع م والاخبار متعارضة واما كثرة الفضائل فمما يعلم بتتبع الاحوال وقد تواتر في حق علي رضي الله عنه مايدل على جموم على جوم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات هذا كلامه) فقوله وقد تواتر في حق علي آه هذا مذكور في شرح المقاصد وقد ذكر في شرح المواقف ولاسبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها اولزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا انتهى كلامه وايضا جاز ان يتواتر الاخبار في فضائل بعضهم دون البعض فلا قطع بالافضلية باعتبار الفضائل اصلا قوله اجتمعوا يوم توفى بضم التاء على صيغة المجهول والمشهور ان ابا بكر خطب حين وفاته وقال لابد لهذا الدين ممن يقوم به فقالوا نعم لكن ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة اي اتوا بكرة هذا كلامه) فقوله بضم التاء يعني ان الجملة الفعلية في محل الجر على انه مضاف اليه للظرف ويجوز ان يكون بفتح التاء وكسر الفاء على ان يكون مصدرا مضافا اليه للظرف ومضافا الى رسول الله وقوله لهذا الدين يعني دين محمد ع م وقوله اتوا بكرة اي اتوا في اول الصباح سقيفة بني ساعدة وفي الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة قال الشارح بعد المشاورة والمنازعة فيه اشارة الى ان الاجماع بعد المشاورة والمنازعة يكون اتم واكمل من وقوع الاجماع بغتة قوله بل عن خطاء في الاجتهاد فان معاوية واحزابه بغوا عن طاعته مع اعترافهم بانه افضل اهل زمانه وانه لااحق بالامامة منه شبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه هذا كلامه) فقوله مع اعترافهم آه والالزم تضليل الصحابة وتفسيقهم وانه بالحال قال علي رضي الله عنه اخواننا بغوا علينا وليسوا كفرة ولا فسقة لما لهم من التأويل وسيجيء ذكر الاحاديث في شانهم ان شاء الله تع وقوله بشبهة متعلق بقوله بغوا قوله ولعل المراد الخلافة الكاملة ويحتمل ان يراد الخلافة على الولاء يكون ثلثين سنة هذا كلامه) وهذا في المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح لان حاصلهما هو ان الخلافة الكاملة على التوالي يكون ثلثين سنة وبعدها قد يكون وقد لايكون فتأمل قوله لقوله ع م من مات ولم يعرف الحديث فان وجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول وهذه الدلالة لمطلق الوجوب و اما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله اصلا فلبطلان قاعدة الوجوب على الله والحسن والقبح العقليين وايضا لو وجب على الله تع لما خلا الزمان من الامام والميتة بكسر الميم بناء النوع كالجلسة و معنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريق اهل الجاهلية وحصلتهم وقد يقال المراد بالامام ههنا هو النبي عليه السلام قال الله تع لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما و ذلك بالنبوة و هذا كلامه) فقوله لا يجب علينا عقلا يعني ان نصب الامام يجب علينا شرعا ولا يجب علينا عقلا و انه لايجب على الله تع لاشرعا ولاعقلا وقوله على طريق اهل الجاهلية آه فان العرب في زمان الجاهلية لم يكن لهم امام مطاع يقوم بالاحكام من الانصاف والانتصاف ويبين لهم السنن والفرائض فمن لم يعرف امام زمانه مع انه في ظل امانه فقد عاش عيش الجاهلية فيموت ميتة جاهلية وقوله وقد يقال آه هذا خلاف الظاهر فلايصار اليه بلاضرورة قوله فيعصى الامة كلهم لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة لاتجمع على الضلالة وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية لوتركوه عن قدرة واختيار لاعن عجز واضطرار فالاشكال هذا كلامه) فقوله والامة لاتجتمع على الضلالة لقوله ع م لاتجتمع امتي على الضلالة وقوله وقد يجاب آه ورد هذا الجواب بان نصب الامام واجب على كل الامة من حيث هو كل ولاشك ان عجز كل واحد تسلط الجبابرة لايستلزم عجز الكل من حيث هو كل ويمكن ان يقال ان الجبابرة واعوانهم وان كانوا اقل عددا لكنهم اقوى واقدر من سائر احاد الامة الا يرى ان المتصرفين في بلاد اهل الاسلام هم الملوك المتغلبة فيلزمهم ترك الواجب المقدور لهم بخلاف سائر احاد الامة اذ لم يلزمهم ترك الواجب ولا الاجتماع على الضلالة اذلاقدرة لهم على دفع المتغلبة ونصب الامام الحق فان قيل لايوجد احد صالح للامامة فلايجب نصب الامام على احد قلنا ان من فروض الكفاية ان يوجد احد صالح للامامة فان لم يوجد يلزم على الامة العصيان وترك الواجب قال الشارح والامر مشكل اذ لم يتفق الامة بعد الخلفاء العباسية على انه يجدوا اماما قريشيا صالحا للامامة

فيلزم تضليلهم بسبب ترك الواجب وقد عرفت آنفا جوابه ورده ومايناسبها وقوله محمد القائم قد ذهب العلماء الى انه امام عادل من اولاد فاطمة رضى الله عنها يخلقه الله تع متى شاء لنصرة الدين وهو يملك سبع سنين ويملاء الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا قوله مع عدم القطع بعصمته يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينافى الثانى لاالاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل البيعة غير معلوم هذا كلامه) قال بعض الافاضل قد ثبت باجماع الصحابة امامة ابى بكر مع عدم الاجماع على انه واجب العصمة فلو كانت العصمة شرطا للامامة لكان الاجماع على امامته اجماعا على عصمته ايضا فكان وجوب عصمته مقطوعا ايضا لكن لاقطع بوجوب عصمته فلم يكن شرطا وقد يقال ان قوله مع عدم القطع بعصمته كناية عن عدم عصمته لكنه عبر عن عدم عصمته بذلك اللفظ رعاية للادب واما عدم عصمته فلما روى انه احرق المازنى بالنار وكان يقول انا مسلم وقد قطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وظاهر ان القضاء بغير علم ذنب فلايكون هو معصوما لكن امثال ذلك لاينافى الامامة ولا العدالة وانما ينافى العصمة فتأمل قوله فغير المعصوم لايلزم ان يكون ظالما ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الذنب وعدم العدم وجود فكيف لايكون غير المعصوم ظالما قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان ما آلها وغايتها ذلك واما تعريفها فهى ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها وقد يعبر عن تلك الملكة بالالطف لحصولها بمحض لطف الله تعالى وفضل منه ولايخفى ان من ليس له تلك الملكة لايلزم ان يكون عاصيا بالفعل ثم ان الظالم المطلق اخص من المعصية لانه التعدى على الغير وقد يجاب ايضا لجواز ان يراد بالعهد فى الآية عهد النبوة على ماهو رأى اكثر المفسرين هذا كلامه) فقوله وعدم العدم وجود فكانه قال فغير من لايكون مذنبا لايلزم ان يكون مذنبا وانه تناقض ظاهر وقوله ولايخفى ان من ليس له تلك الملكة آه هذا تتمة الجواب يعنى ان من لايكون له تلك الملكة لايلزم ان يكون عاصيا مذنبا فاللازم هو ان يقال ان غير صاحب تلك الملكة لايلزم ان يكون عاصيا مذنبا فلا اشكال قال بعض الافاضل ان تفسير العصمة بالملكة المذكورة لايستقيم على اصول اهل السنة فالصواب فى الجواب ان يقال ان غير المعصوم ربما يكون مرتكبا لمعصية غير مسقطة للعدالة اذ العصمة عندنا عبارة عن ان لايخلق الله تع الذنب فى العبد فاللازم من نفى العصمة هى نفى الذنب المسقط للعدالة دون نفى الذنب مطلقا وقوله ثم ان الظالم المطلق آه اشارة الى جواب آخر عن قوله ان قلت والحق ان الظالم اعم من الظالم لنفسه اوالظالم لغيره وقوله وقد يجاب ايضا اى يجاب عن قول المخالف وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة قوله لاتزيل المحنة اى التكاليف يسمى بها اذ به يمتحن الله عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا هذا كلامه) فقوله يسمى بها اذ يسمى التكاليف بالمحنة اذ بالتكاليف يمتحن الله عباده ويبلوهم اى يختبرهم ويجربهم قال الله تع ليبلوكم ايكم احسن عملا واما حكمة الامتحان والاختبار فهى مفوضة الى الله العليم الحكيم ومن قوله العصمة لاتزيل المحنة هو ان عدم خلق الذنب فى العبد لايزيل كونه مكلفا كما ان عدم خلق الطاعه فيه لايزيل كونه مكلفا هذا هو المناسب على اصلنا واما على اصل المعتزلة فالمناسب ان يقال ان وجود الملكة المذكورة لايزيل كونه مكلفا لان قدرة العبد واختياره باق عند وجود تلك الملكه فلايزول التكاليف بوجودها قوله غير الجائز هو نصب امامين آه وقد يجاب ايضا بان معنى جعل الامامه شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولايتجاوزهم الامامة ولاالنصب ولاالتعيين وح لااشكال اصلا هذا كلامه) الظاهر ان مراد الشارح هو هذا المذكور فى الحاشية اذ يمكن ان يقال ان عمر رضى الله عنه جعل الائمة الستة بمنزلة امام واحد ليختاروا واحدا بحيث لايتجاوز الامامة عن واحد منهم ولايقع المخالفة والمنازعة فيما بينهم حتى ينصبوا واحدا منهم فلا اشكال فى كلام الشارح ايضا قوله ولاينعزل الامام بالفسق لايقال بل ينعزل لقوله تع لاينال عهدى الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو آنى ابتدأ وزمانى بقاء لانا نقول الوصول بالمعنى المصدرى امر آنى لابقاء له وانما الباقى هو الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومداول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث فليتأمل هذا كلامه) فقوله آنى ابتداء وزمانى بقاء اى ويكون المعنى لاينال عهدى الظالمين لاابتداء ولابقاء فلاينالهم الامامه اصلا وقوله هو الاول اى فلا يلزم من نفى الوصول بالمعنى المصدرى نفى الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر وهذا هو الباقى وقوله على ان صيغ الافعال للحدوث اى لو سلم ان مداول الفعل حقيقه هو الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر لكن صيغة الفعل ينبغى ان يكون للحدوث فيكون المعنى لايحدث الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر للظالمين وهذا لاينافى بقاءه فيمن لم يكن ظالما وقت حدوثه ثم صار ظالما وقت بقائه هذا

وقد عرفت ان المختار هو ان يحمل العهد على عهد النبوة لا على عهد الامامة فلا يتوجه السؤال اصلا قال الشارح والسلف كانوا ينقادون لهم اى كان ذلك اجماعا من السلف على صحة امامة اهل الجور والفسق لا يقال انهم كانوا ينقادون لهم من عجز واضطرار لا عن قدرة واختيار فلا يكون انقياد السلف دليلا على صحة امامة اهل الجور والفسق لانا نقول صحة اقامة الجمع والاعياد باذنهم دليل على صحة امامتهم قوله ولان العصمة ليست بشرط ابتدأ يرد عليه ان اريد ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب ان لا يشترط عدم الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتدأ ممنوع قالوا يشترط العدالة فى الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره هذا كلامه) فقوله اذ المطلوب ان لا يشترط عدم الفسق يعنى ان عدم اشتراط تلك الملكة لا يدل على عدم اشتراط عدم الفسق مع ان المط هو عدم الاشتراط عدم الفسق ويمكن ان يقال لو فرضنا انتفاء تلك الملكة عن الامام كان يتسلط عليه القوى الغضبية والشهوية عادة فاذا لم تكن تلك الملكة شرطا يلزم ان لا يكون عدم الفسق شرطا ايضا وهو المطلوب واما عدم فسق الائمة الراشدين فذلك لوجود تلك الملكة فيهم رضوان الله عليهم اجمعين وقوله قالوا يشترط آه سند لقوله ممنوع قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام آه اعلم ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس فى باب الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق اهل البدع والاهواء الى تعصبات باردة تكاد تفضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين الحقت تلك المباحث بالكلام كما ادرجت فى تعريفه عونا للقاصرين وصونا للائمة المهتدين عن مطاعن المبتدعين هذا كلامه) وهو مذكور فى شرح المقاصد فقوله وان كانت من الفقه قال فى شرح المقاصد لا نزاع فى ان مباحث الامامة اليق بعلم الفروع لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفاية ولا خفاء فى ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقوله ادرجت فى تعريفه اى فى تعريف علم الكلام وهو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية على ما ذكر فى شرح المقاصد ثم ان الاحكام المتعلقة بامامة الخلفاء الراشدين قد كانت من مسائل الفقيه فى زمانهم لان المقصود ح هو العمل المتعلق بامامتهم وبعد انقراضهم كانت من مسائل الكلام لان المقصود ح هو الاعتقاد المتعلق بامامتهم وافضليتهم وسائر احكامهم قوله ولا نصيفه هو مكيال مخصوص فالضمير لاحدهم وقد يجئ بمعنى النصف فالضمير للمد هذا كلامه) فقوله مكيال مخصوص اى هو مكيال يكون ادنى فى القدر من المد والمد هو نصف الصاع وقيل هو ربع الصاع وقوله فالضمير لاحدهم يعنى ان الضمير المجرور فى نصفه راجع الى قوله احدهم وقوله فالضمير للمد اى هو راجع الى المد ومعنى الحديث لو انفق احدكم مثل احد ذهبا لا يبلغ ثوابه ثواب انفاق احد من اصحابى مدا ولا نصيفا منه وذلك لان انفاقهم كان فى وقت الضرورة وضيق الحال فى نصرة النبى ع م وحمايته مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم وذلك معدوم بعده ع م قوله فبحبى احبهم اى فاحبهم لحبى بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بى وهكذا قوله فببغضى ابغضهم هذا كلامه) اى فاحبهم بحبى آه فيه اشارة الى ان الحب بمعنى المحبة ومضاف الى المفعول وان الباء الجارة متعلقة بما بعدها وهو قوله احبهم والضمير المستتر فى احبهم راجع الى من الموصولة والباء الجارة اما للسببية او للملابسة اى بسبب حبى او ملتبسا بحبى وكذا الكلام فى قوله فببغضى ابغضهم قوله فلما انه يعلم من احوال الناس آه انما يتم فى خصوصيات الاشخاص واما فى الطائف المذكورة بالاوصاف كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا بل ترتب اللعن على الوصف يدل على انه المناط هذا كلامه) فقوله فى خصوصيات الاشخاص كالمنافق المعين مثلا وقوله كآكل الربا آه وذلك مثلا ان يقال لعن الله آكل الربا لعن الله شارب الخمر لعن الله الفروج على السروج وقوله فلا اى فلا يتم يعنى يجوز لغير النبى ع م ان يلعن هؤلاء الموصوفين تلك الصفة فان ذلك اللعن فى الحقيقة ليس بلعن على احد بل هو نهى عن الاتصاف بتلك الافعال القبيحة بخلاف اللعن على شخص معين فانه مخصوص بالنبى ع م قوله ولا يبلغ ولى درجة الانبياء الاولى ان يذكره فى مباحث النبوة لانه من مقاصد الفن هذا كلامه) وانما كان من مقاصد الفن لان المقصود منه الاعتقاد دون العمل وانما ذكره ههنا ولم يذكر فى اثناء مباحث النبوة لانه ليس من مهمات هذا الفن وان كان من الفن ونظيره ما سيأتى من قوله المعدوم ليس بشئ والله تع يجيب الدعوات ويقضى الحاجات وان خروج الدجال حق ونحو ذلك وقد اشار الشارح الى وجه ذكر امثال هذا فى اثناء مسائل الفروع حيث قال حاول التنبيه على نبذ من المسائل سواء كانت من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد قوله فمعناه انه عصمه من الذنوب او معناه انه وفقه للتوبة الخالصة والتائب من الذنب كمن لا ذنب له هذا كلامه) وقد قيل ان عدم لحوق ضرر الذنب بان يغفر الله تع بفضل رحمته لا يستلزم سقوط التكاليف عنه كما فى المذنب المغفور وانت خبير بانه تع لو غفر كل ذنب العبد الذى احبه يلزم سقوط التكاليف عنه فان المفروض ان كل ذنب حاصل منه فهو مغفور فلا يضره ذنب اصلا هذا خلف قوله لا يقال هذه ليست من النص اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل التأويل فمفسر والا فان سيق لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر فاذا خفى لعارض فخفى وان خفى لنفسه وادرك عقلا

فمشكل اونقلا فمجمل اولم يدرك اصلافمتشابه هذا كلامه) مثال المحكم نحوقوله تع ان الله بكل شئ عليم ومثال المفسر نحوقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعين ومثال النص والظاهر نحوقوله تع مثنى وثلث ورباع فانه ظاهر فى حل النساء نص فى العدد لان الحل قدعلم فى غيرهذه الآية فيكون الكلام مسوقا للعدد ومثال الخفى نحوقوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان هذه الآية خفيت فى النباش لاختصاصه باسم آخر وهو لفظ النباش فلذا لايقطع يده ومثال المشكل نحوقوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا وقع الاشكال فى الفم فانه ظاهر من وجه باطن من وجه لكن يمكن ادراكه بالتأمل ومثال المجمل نحوآية الربوا اذلم يعلم ان المراد اى فضل وقدبين النبي عليه السلام الربوا فى الاشياء الستة فاحتيج الى الطلب والتأمل ومثال المتشابه كالمقطعات فى اوائل السور وكاليد والوجه ونحوهما هذا كله مأخوذ من التوضيح قوله اذثبت كونها معصية بدليل قطعى ولم يكن المستحل مؤلافى غيرضروريات الدين فتأويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه لايدفع كفرهم هذا فى غيرالاجماع القطعى متفق عليه واما كفر منكره ففيه خلاف هذا كلامه) فقوله ولم يكن المستحيل مؤلا آه هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهوان يقال ان دليل حدوث العالم ليست بقطعية بل هى كانت مأولة بالتأويل الذى ذكره الفلاسفه فح لا يلزم ان يكون منكر حدوث العالم كافرا فان كون هذا الانكار معصية لم يثبت بدليل قطعى لكن الانكار بحدوث العالم كفر قطعا فاجاب بان ههنا قيدآخر وهوان لايكون التأويل فى ضروريات الدين ولاشك ان حدوث العالم من ضروريات الدين فلااعتبار لتأويل الفلاسفة لكونه مخالفا لماهو من ضروريات الدين هذا وانت خبير بان لفظ غير فى قوله فى غيرضروريات الدين ينبغى ان يكون مستدركة ثم ان كون حدوث العالم من ضروريات الدين هذا اقوى دلائل حدوث العالم مع انه لايقبل التأويل اصلا فعلى هذا يكون حدوث العالم من قبيل المعصية التى كونها يثبت معصية بالدليل القطعى الذى هوكون حدوث العالم من ضروريات الدين فلا حاجة الى قوله ولم يكن المستحل مأولا آه لان اقوى الدليل لايقبل التأويل كما عرفت وقوله واما كفر منكره ففيه خلاف ذكره فى التوضيح ان الاجماع على مراتب اجماع الصحابة رضى الله عنهم اجمعين ثم اجماع من بعدهم فيما لم يردوا فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روى فيه خلافهم فهذا هو الاجماع المختلف فيه وقال الشارح فى التلويح فالمرتبة الاولى بمنزلة الاية والخبر المتواتر يكفر جاحدها والثانية بمنزلة خبر المشهور يضلل جاحدها والثالثة لايضلل جاحدها لما فيه من الاختلاف هذا كلامه) فمن ذلك يعلم انه لاخلاف فى الاجماع القطعى وانما الخلاف فى غير القطعى قوله موافقة الحكمة اى فى حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحال واما مثل حرمة الخمر فالحكمة فيه ليست ذاتية فتمنى خلافه يحتمل ان يكون ارادة تبديل حال الاشخاص والازمان هذا كلامه) فقوله اى فى حد ذاتها آه يعنى ان حكمة حرمة مثل الزنا تكون فى حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان بخلاف حكمة حرمة مثل الخمر فانها ليست ذاتية اذهى تتبدل بتبدل الازمان والاشخاص حتى كان الخمر حلالا للامم السابقة هذا وانت خبير بان القول بالحرمة الذاتية اللازمة للشئ او بالحكمة الذاتية كذلك يكون تركا لمذهب اهل السنة من ان حسن الاشياء وقبحها لايكون ذاتيا لها والصواب ان يقال ان الحكمة فى حرمة الزنا كانت مطردة فى جميع الاديان والازمان فمن اراد الخروج من هذه الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تع بما ليس بحكمة اصلا وكانه قال مافعله الله تع فى جميع الاشخاص والازمان ليس كما ينبغى بالبيت الله تع ان يفعل خلاف ذلك الفعل وهذا القول كفر وضلال بخلاف الحكمة فى حرمة مثل الخمر فانها ليست مطردة فى جميع الازمان والاشخاص كما عرفت آنفا فمن اراد الخروج من الحكمة التى وقعت فى زماننا فقد اراد ان يحكم الله ما كانت حكمة فى الازمنة السابقة وهذا وان كان خروجا من حكمة لكنه دخول فى حكمة اخرى فلايلزم الكفر قوله فان قيل الجزم بان العاصى يكون فى النار يأس اى على تقدير كون الجازم عاصيا وقس عليه قوله آمن به هذا كلامه) يعنى ان معتزليا اذاعصى يلزم ان يكون كافرا لانه جازم بان هذا العصيان موجب للنار ابدا فيكون يئسا من روح الله ولاييئس من روح الله الا القوم الكافرون وكذا الكلام فى انه اذا كان مطيعا يلزم ان يكون آمنا بناء على ان طاعته موجب للجنة فى زعمه فيكون كافرا ايضا قوله ومن قواعد اهل السنة ان لايكفر آه معنى هذه القاعدة انه لايكفر فى المسائل الاجتهادية اذلانزاع فى تكفير من انكر ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة للشيخ وبعض متابعيه واما البعض الآخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة فى بعض المسائل فلااحتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل هذا كلامه) فقوله لايكفر فى المسائل الاجتهادية والحق انه يكفر فى المسائل الاجتهادية اذا خالف الاجماع القطعى على مانقلناه من التلويح كما عرفت وقوله فلااحتياج الى الجمع آه اشارة الى الجواب عن قول الشارح والجمع بين قولهم الى قوله مشكل واعلم انه قدذكر فى المواقف ان جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لايكفر احد من القبلة وقدذكر فى كتب الفتاوى ان السب الشيخين كفر وكذا انكار امامتهما كفر ولاشك ان امثال هذه المسائل مقبولة بين جمهور المسلمين فالجمع بين القولين المذكورين مشكل قوله ومطالعة علم الغيب اى اطلاعه فلاينافى ان يكون بالقاء الجن هذا كلامه) يعنى ان المطالعة ههنا ليست بمعنى المشاهدة

وفاء الجن بل المطالعة ههنا بمعنى الاطلاع ويجوز ان يحتاج الاطلاع
الصحاح يقال به رئيتما من الجن اى مس فالمعنى ان له تعلقا وقربا
على رئيا وهو اسم لقرين من الجن هذا كلامه) فقوله ورئى على وزن
هنا بمعنى المصدر كما ذكر ويجوز ان يكون بمعنى الفاعل يعنى ان له رائيا
تابعة اسم الجنس لما هو قرين من الجن فالتاء فيه للنقل من الوصفية الى
وفيه بحث لجواز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين فى قضاء الله تع
فى امور الدنيا ولا يستجاب فى امور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين
ن ترتيبه على دعائه يأبى ماذكره ترتب على دعائه ماذكره المحشى مع ان كونه
ن فا ظاهر فى الاجابة كما لا يخفى وقوله فى الحديث يعنى قوله م ان دعوة المظلوم
بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والغفار بكسر الغين المعجمة هذا كلامه) قيل
ار كالاسد فى اخلاقه وغفار ابو قبيلة من كنانة واما حذيفة فهو بضم الحاء
وهو واحدة الحذف وهى فى الاصل غنم سوى صغار قوله خسف بالمشرق
هذا كلامه) وفى الصحاح خسف الله به الارض خسفا اى غاب به فيها اى
ا سفل فى الارض قوله والضمير للحكومة والفتيا بضم الفاء اسم كالفتوى
وم حكم داود ع م بالغنم لصاحب الحرث وقال سليمان ع م وهو ابنه احدى
ع الحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود الى هيئته الاولى وتدفع
فقضى داود ع م القضاء ماقضيت وحكم بذلك واعترض على هذا الدليل
سلين ع م احق كما يشعر به قوله غيرهذا ارفق هذا كلامه) فقوله فحكم
ذا لو كان بالوحى لما جاز اعتراض سليمان ع م ولما جاز رجوع داود وقوله غيرهذا
ن احق ى ان كل واحد من الحكمين حق لا خطاء فيه لكن مافهمه سليمان احق
ترك الولى هذا ويمكن ان يقال ان قول داود ع م القضاء ماقضيت ثم رجوعه
ظاهرة ى ان الحكم الاول وقع من خطاء اذ لا يرجع القاضى من حكمه الا اذا
ا وقد حكم بذلك فكيف يرجع عنه بدون الخطاء واما قول سليمان ع م غيرهذا
مع رعاية الادب هناك فلذا لم يقل غير هذا صواب قوله وقد اجمعوا على ان
الغير الاجتهادى والبحث فى الاجتهاديات فلا تقريب على ان القياس عند الخصم
عليه آه ان حاصل الوجه الثالث هو ان يقال الحكم الثابت بالقياس هو حكم
صريحا وكل حكم ثابت بالنص فهو واحد لاغير بالاجماع وهو المطلوب وحاصل
رة الدليل المذكور هكذا الحكم الثابت بالقياس حكم اجتهادى ثابت بالاجتهاد وكل
هذا الدليل لا ... اصلا اذ لم يتكرر الحد الاوسط وهذا معنى قوله فلا تقريب ويمكن
اجتهادية باعتبار ثبوتها بالقياس وغير اجتهادية ايضا باعتبار ثبوتها بالنص ويكون
د عليه الاعتراض المذكور وانت خبير بان هذا الجواب مبنى على ان القياس مظهر
عترض عليه الشارح فى التلويح حيث قال وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر
ن يكون ثابتا بالقياس او غيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف
الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما اذا لم يقع فيه خلاف انتهى كلامه) والمراد من الخصم
حكم لله تع فى المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد بل الحكم ماادى اليه رأى المجتهد فيكون كل مجتهد
عليه بوجوه منها انهم قالوا اصابة المجتهد فى الحكم كاجتهاد المصلى فى امر القبلة والحق فيه متعدد
فرق قوله لا تفرقة فى العمومات اعترض عليه بانه ان اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادى
بة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو اول المسئلة هذا كلامه) وحاصله ان الالزام لا يتصور على الخصم
ده مباين للحكم الغير الاجتهادى العمومات انما وردت فى الاحكام الغير الاجتهادية فلا تجرى فى
فى التلويح يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى رجل عامى لم يلزم تقليد

مذهب معين مجتهدين حنفيا او شافعيا فاختياره احدهما باباحة النبيذ
عمله على شئ منهما انتهى كلامه) فقوله مجتهدين مفعول قوله استفتى
ايضا لايصلح الالتزام اذا الخصم ان يقول كل واحد من المذهبين حق
يلتزم تقليد احد المذهبين لكنه مخير بين التقليدين ان شاء اختار مذهب
وان شاء اختار مذهب الحل فيكون حلالا فى نفس الامر بالنسبة اليه
حتى لايحتاج فى دين الاسلام الى بيان ودليل قوله فلوجوه الاول ا
تفضيل رسل البشر اذ لاقائل بالفضل بين آدم وغيره لاتفضيل العامة
م هو اظهار مافى قلوبهم من الاخلاق الردية او المرضية كالكبر والحسد
الملائكة وذلك انما يظهر بامر الافضل او المساوى بالسجود للمفضول او المساوى
والتكريم الى آخره يدفع هذا الاعتراض المذكور لان قوله تع حكاية كرمت على يدل
لآدم على الملئكة اذ لم يسبق سوى الامر بالسجود مايدل على تكريم الله تع آدم
على الملئكة وهو المطلوب بقى ههنا بحث وهو ان الوجهان الاولان يدلان على تفضيل
بعد الخروج من الجنة فلا يفيدان تفضيل رسل البشر فتأمل قوله وقد خص من ذلك با
غير الانبياء فيفيد تفضيل الرسل فقط واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة يفيد تفضيل
اولى اذ من قواعدهم ان حمل اللفظ الاخير على المجازى اولى من حمل الاول لايكون
كلامه) فقوله فيفيد تفضيل الرسل فقط اذ يكون المعنى ح ان الله تعالى اصطفى الا
فلا يفيد الا تفضيل الرسل ولم يدل على تفضيل عامة البشر على عامة الملئكة وقوله فلم
اذ يكون المعنى ح ان الله اصطفى آل ابراهيم وآل عمران على العالمين غير رسل الملئكة
وقوله اى شطر النهر اى جانب النهر وطرفه هذا والحق ان الخصوص ينبغى يكون
ما اشار اليه الشارح وذلك لان حاصل كلامه ان الآية الكريمة بظاهرها تدل على تفضيل
ابراهيم عوام البشر وفى العالمين رسل الملائكة فينبغى ان يخص من الاول عوام البشر
الآية الكريمة تفضيل عوام البشر على رسل الملئكة والقرينة على ذلك هو اجماع على
على عمومها لماسوى ذلك المخصوص يعنى تفضيل عوام البشر على رسل الملئكة ثم ان العا
فيما عداه لكن الظن يكون كافيا ههنا فانا لاندعى اليقين كما لاندعى اليقين فى المسائل المذ
قوله اشق وادخل فى الاخلاص فيكون افضل وقد قال عليه السلام افضل اعمال فان قلت
يضمحل فضل العمل فى جنبها قلت هذا الادعاء عما لايقبل فى حق الانبياء ويظهر ان هذا
بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم هذا كلامه) فقوله احمزها اى اشقها قيل ا
من العملين مجانسا للآخر ومساويا له فى المصلحة وكان احدهما اشق فالاشق منهما افضل مثلا
مثلا اذا كان صوم احد الرجلين اشق من صوم الآخر فالصوم الاول افضل وكذا الحال فى
ذلك فان الاشق من كل منهما افضل من الآخر الذى هو دونه مما هو من جنسه ومساوله فى
اى عمل البشر وذلك لان عبادات الملئكة اكثر عددا وادوم زمانا واى وجود من عبادات
البشر مضمحلة عند عبادات الملئكة كالقطرة بالنسبة الى البحر وقوله لايقبل فى حق الانبياء يعنى
الكثرة والدوام لايفيد بل الترجيح يكون باعتبار المشقة كما عرفت وشك ان عبادات الانبياء
عبادة الملك اقوى وجودا من عبادات البشر فممنوع فى الانبياء فاعبادات الانبياء عليهم السلام
وصدق النية وزيادة المشقة لابد لنفى ذلك من دليل فانا معامن وراء المنع قوله وبه يظهر اى وبهذا الجواب
التوجيه الرابع كالاولين يفيد تفضيل الانبياء فقط ولا يفيد تفضيل العوام ولا يخفى ان حال العوام
الانبياء غاية مافى الباب ان حال العوام ادنى من حال الانبياء فى الاخلاص ونحوه وقوله الفضل بيد الله
المذكور وانها لايفيد القطع وان حصول الفضل مفوض الى مشية الله لى قال الشارح دون الاسلامية فان
قبيل الجواهر المجردة بل هؤلاء عندنا من قبيل الاجسام كما مر واما ان كمالاتهم بالفعل بمعنى انه ليس لهم كما
عندنا ايضا وكذا كونهم عالمين به لكوائن مافيها وايها غير مسلم عندنا الحمد لله الذى ادركنى الى اتمام هذا الكتاب و